Gegen

David Friedrich Strauß,

Der alte und der neue Glaube.

Von

Dr. Ludwig Philippson.

Berlin, 1873.

Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung.

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

429

Vorbemerkung.

Die Aufforderung, die Artikel über Strauß' jüngste Schrift, welche ich in der von mir redigirten Zeitschrift veröffentlichte, in einer Separatausgabe erscheinen zu lassen, ist von vielen Seiten an mich gerichtet worden. Zufällige Umstände verzögerten jedoch die Herausgabe. Seitdem hat Strauß ein „Nachwort" folgen lassen, das jedoch weder für seine Ansichten eine neue Begründung, noch für unsre Entgegnung ein besonderes Moment der Beachtung gebracht hat. Strauß meint darin (S. 7.): „Gegen die Tausende meiner Leser sind die paar Dutzende meiner öffentlichen Tadler eine verschwindende Minderheit." Dies ist eine mindestens sonderbare Aeußerung. Haben diese Gegner von Strauß, die er als „Tadler" zu bezeichnen beliebt, nicht ebenso gut Tausende von Lesern? Und glaubt Strauß, daß alle seine Leser mit ihm einverstanden sind? Soll etwa jeder, der seine Schrift las, und dem sie nicht wohlgefiel, öffentlich wider sie protestiren? Die Schrift von Strauß hat wieder einmal den Atheismus populär dargestellt und Vielen mundgerecht gemacht. Derartige Versuche haben in gewissen Zeiten immer einigen Anklang gefunden, bis sie im Strome der Zeit wieder verschwanden. Ebenso waren die Autoren solcher Schriften stets überzeugt, der Gotteslehre nunmehr den Garaus gemacht zu haben. Es währte aber niemals lange, bis sie sich vom Gegentheil überzeugen konnten, wenn sie dies nur wollten. Bekanntlich berühren sich die Extreme stets am nächsten, und Zeiten des Unglaubens trafen

immer mit Zeiten des Aberglaubens zusammen. Strauß könnte jeden Tag einsehen, daß dies heute abermals der Fall ist. Aber gerade aus diesen erdrückenden Umarmungen löst sich dann wieder die Menschheit in einem neuen kräftigen Aufschwunge. In unsrer schnelllebigen Zeit können wir dieses um so rascher erwarten.

Der Verfasser.

I.

In einer Zeit, wo der mittelalterliche Kirchenglaube sich nicht allein mit unbeschränkter Selbstüberschätzung wieder geltend macht, sondern erst jetzt seine letzten Consequenzen zieht und diese mit schonungsloser Härte der Welt aufdrängen will: in einer solchen Zeit darf es nicht verwundern, wenn auch der schroffe Gegensatz, das andere Extrem, der Atheismus, Pantheismus, Nihilismus, seine Kräfte zu concentriren sucht, Schaaren zu sammeln, auszurüsten und zu waffnen sich bemüht und so in's Feld rückt. Eines gebiert das Andere; Eines ruft das Andere zum Kampfe auf. Wir sagten: Atheismus, Pantheismus, Nihilismus, denn gehen wir den Begriffen, welche diese Namen bezeichnen, auf den Grund, so bedeuten sie doch nur Dasselbe, nur daß man bei dem einen vor dieser, bei dem anderen vor jener Formel stehen bleibt. Nun ist es aber nicht schwer zu bemerken, daß in Wahrheit diese beiden Gegensätze nur scheinbar sich den Krieg erklären, nur mit den Waffen rasseln, wenn sie aufeinander loszuschlagen vorgeben. Es liegt ein zu weites Feld zwischen Beiden, als daß sie sich zum Kampfe erreichen könnten; sie schauen von so verschiedenen Gesichtspunkten aus, daß ihr beiderseitiges Sehfeld niemals zusammen fällt; sie sprechen zwei verschiedene Sprachen, so daß sie sich und ihre Beweise gegeneinander gar nicht verstehen; ihre Anhänger wird Jeder der Beiden für sich behalten, und sie werden

sich gegenseitig nur geringen Verlust daran beibringen. Sondern gegen wen beide extreme Parteien, die mittelalterliche Kirche, wie der moderne Atheismus, in Wirklichkeit Krieg führen, wen sie eigentlich angreifen, auf wen ihre Schläge fallen — das ist die wahre Religion, die wahre Gotteslehre, die lautere Erkenntniß und die aufrichtige Frömmigkeit. Dieser wird das Terrain abgewonnen, welches die mittelalterliche Kirche zu erobern sucht, und der Atheismus sich zu erstreiten hofft. Darum wäre das Ignoriren gerade von dieser Seite ebenso unklug wie feig, das ruhige Gehenlassen ein Akt der Trägheit.

Die eben erschienene Schrift: „Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß von David Friedrich Strauß" (Leipzig 1872), ist kein Erzeugniß einer philosophischen Schule, sie ist sogar durch und durch unphilosophisch; aber sie ist populär, faßlich, schneidend, und bringt die Abfälle der modernen Naturwissenschaft und Philosophie als schmackhafte Speise auf den Tisch der gebildeten Welt. Darum ist sie von großer Wirksamkeit; und wenn sie auch eine nachhaltige Prüfung nicht auszuhalten vermag, und darum am wenigsten vor der Nachwelt lange bestehen wird, so darf doch die Abwehr nicht unterlassen werden. Denn was jedenfalls die an sich bedeutenden Talente des Verfassers sehr unterstützt, wir wollen es jetzt schon sagen, das ist seine Wahrhaftigkeit, seine Ehrlichkeit und Entschiedenheit, sein Freimuth, sein männlicher Charakter. Dies sind Eigenschaften, welche die Aussagen eines solchen Mannes bei denen, die nicht tiefer schauen, die den Gegenstand nicht schärfer zu prüfen vermögen, sehr unterstützen, und leicht verwechseln diese das Gepräge der Wahrhaftigkeit mit dem Gepräge der Wahrheit. Allerdings zieht Strauß zunächst gegen das Christenthum zu Felde; nur hier und da erwähnt er in diesem Theile seiner Schrift des Judenthums. Aber hierbei bleibt er nicht stehen; er richtet seine Geschosse gegen allen Gottglauben, gegen alle

Gotteserkenntniß, denn was ihm hiervon übrig bleibt, ist inhaltloses Wort. Gerade hier trifft er unmittelbar auf das Judenthum, dessen von Dogmen freie Gotteslehre gegen ihn in die Schlachtreihe tritt, wenn er die Bekenner des Christenthums zurückgeschlagen zu haben vermeint. Aber Strauß kennt das Judenthum sehr wenig, versteht und beurtheilt es nur als christlicher Theologe, und was er darüber sagt, gehört zu den schwächsten Theilen seiner Schrift. Von da aus unternimmt er, den rationellen Bekennern der Gotteslehre ihre Stützen zu zerbrechen, ihr Fundament zu unterwühlen. Gelingt ihm dies? Wir stehen nicht an, in diese Untersuchung einzutreten.

Vor Allem suchen wir einen festen Boden, auf welchem wir die Begegnung des Herrn Strauß zuversichtlich erwarten können. Die Religion ist die Sache des ganzen Menschengeistes. Wie sie ersteht aus dem ganzen Menschen, so nimmt sie ihn auch in Anspruch, und betheiligt ihn mit allen seinen Seelenkräften. Die Vernunft, das Gemüth und die Einbildungskraft, sie allein in ihrer Uebereinstimmung, in ihrer Thätigkeit, in ihrem innersten Zusammenhange, in ihrer gegenseitigen Ergänzung sind die Factoren der wahren Religion. Jede religiöse Lehre, die sich lediglich auf eines dieser drei Geistesvermögen stützt, aus einem vorzugsweise entsprungen ist und dieses allein beansprucht, ist ein Irrthum. Der Beweis liegt schon darin, daß eine solche Lehre die anderen Geistesvermögen verwirft, perhorrescirt, sie gar nicht als Kriterien zuläßt, ihnen Werth und Befähigung abspricht. Wir kennen Alle jene Lehre, welche die Vernunft verdammt und jede vernunftgemäße Erkenntniß als ein Werk des Teufels verschreit; sie beruht auf der Einbildungskraft, ganz ebenso wie die Mythologie der alten Völker, wenn sie sich auch bemüht hat, das Herz mit hereinzuziehen, die Gefühlswelt mitspielen zu lassen. Aber ebensowenig vermag die bloße Vernunft die Religion zu er- und zu umfassen, und noch

dazu die blos kritische Vernunft. Wenn nämlich die Vernunft theils in eine construirende, theils in eine kritische Richtung und Thätigkeit eintritt, so vermag sie in der ersteren immer noch ein Gebäude zusammenzusetzen, bei dem es auf die Elemente ankommt, aus denen sie es zusammenfügt, und so mangelhaft es eben in seiner Einseitigkeit sein wird, so bringt sie doch etwas Positives zu Stande, das auf die Geister eine Zeit lang zu wirken, sie aufrecht zu erhalten, sie zu beleben und zu dirigiren im Stande ist. Der kritische Verstand aber senkt nur das Secirmesser in das Gegebene, zertrennt es, prüft die Theile und Glieder in ihrem Einzelwerthe, vergleicht sie miteinander und weist ihnen Widersprüche nach. Sein Resultat ist daher stets nur die Verneinung, der Nachweis, daß die vorhandenen Ansichten und Urtheile sich widersprechen und Nichts taugen. Er verlangt, daß diese verworfen werden, weil sie vor seiner Prüfung nicht bestanden haben sollen. Aber was dafür an die Stelle treten, was, wenn die bisherige Meinung falsch ist, nunmehr als wahr gelten soll, Das vermag er nicht anzugeben. Das Götzenbild ist zerschlagen, aber einen Gott hat er nicht an die Stelle zu setzen. Den Wahn hat er, wie er meint, aufgedeckt, aber die Wahrheit ist ihm verschleiert. Sucht er hiernach, dieser kritische Verstand, so findet er selbst Nichts, und muß sich einige Kupferpfennige von Dem oder Jenen borgen, etwa von Darwin oder Karl Vogt. Dies ist es um David Friedrich Strauß. Er ist ein kritischer Verstand in eminenter Weise. Dies ist seine Stärke, sein großes Talent, auch sein Verdienst. Aber von construirender Vernunft nur geringe Spur; vom Herzen, dessen wahrem Inhalte und unermeßlicher Bedeutung für den Menschen keine Ahnung. Nur die Einbildungskraft, die von ihm am Meisten bekämpfte Geistesthätigkeit, spielt ihm, nämlich da, wo er positiv werden will, einen argen Streich. Diese Einbildungskraft hat eben etwas Dämonisches an sich. Der Mensch

kann ihrer nicht entbehren, selbst zu dem kleinsten hausbackensten Ausspruche, den er thun will, muß sie mitwirken; will man sich ihrer nun ganz und gar erwehren, um so ein Stück reiner Kritik, strenger Vernunftkritik zu erlangen, so rächt sie sich, indem sie dem Kritiker unter der Hand eine Täuschung bereitet. So ist das eigentliche Gebiet des Verfassers nur die Negation, und da diese nur den Tod, nicht das Leben befaßt, nur das Zerstören, nicht das Aufbauen, so können eben seine Resultate nur vorhalten, wo und wie lange man sich mit dem Verneinen begnügt.

Freilich nimmt Strauß im zweiten Theile seiner Schrift (Abschn. III. und IV.) den Anlauf, auch positiv zu werden, auch eine Anschauung, eine Lehre zu construiren. Aber er hält hier nur mit Erborgtem, Entlehntem Haus; alle eigne Schöpfung und Originalität fehlt ihm, und er verfällt in solche Widersprüche, daß, ginge er selbst als Kritiker an sein eignes Produkt, er der erste wäre, der dessen Schwächen erkennen und bloslegen würde

Doch ist Strauß sich dessen auch bewußt; er spricht es selbst in seiner Einleitung aus, er habe sich gar nicht vorgesetzt aufzubauen, da er die Zeit dazu noch nicht gekommen glaube (S. 10). Auch in einer anderen Weise drückt er es aus. Er setzt absichtlich „wir" statt „ich", mit dem er begonnen, weil er, wie er meint, die Ansichten Tausender ausspreche. Er fährt nun fort, wir sollten den kirchlichen Vereinen gegenüber ebenfalls einen Verein bilden; solche Versuche machten sich aber bis jetzt immer lächerlich (Strauß meint wahrscheinlich die ehemaligen marburger und halleschen „Lichtfreunde", die freireligiösen Gemeinden u. s. w.), und bemerkt: „Wir erkennen vielmehr einen Widerspruch darin, einen Verein zu gründen zur Abschaffung eines Vereins" (S. 7). Dies ist ein arges Geständniß. Zuvörderst läge darin an sich gar kein Widerspruch. Die Engländer haben Vereine zur Abschaffung der Kornsteuer, des Probihitiv-

systems, der Sklaverei u. A. gegenüber den Vereinen zur Erhaltung dieser mit siegreichem Erfolge gegründet. Und dann liegt das offenbare Zugeständniß darin, daß der Verein Nichts weiter als die Zerstörung der Kirchen zum Zwecke haben könnte, keineswegs aber den Menschen dafür etwas Anderes zu geben, also die bloße Verneinung. Dahinter aber ist das noch wichtigere Bekenntniß verborgen, daß, sobald es auf die Ansichten und Meinungen ankäme, welche die Mitglieder des Vereines wirklich hegten, sie Alle auseinandergehen würden, weil sie eben eine Uebereinstimmung, eine Bejahung, ein Positives unter sich nicht fänden. Nun ist es aber doch schlimm, den allgemeinen Resultaten so vieler Geistesarbeit von Jahrtausenden entgegentreten zu wollen, und ihnen zu sagen: Ihr seid gründlich falsch, ganz und gar Irrthum, und es ist Zeit, daß Ihr verschwindet, wenn auch noch nicht die Zeit gekommen, um statt Eurer die Wahrheit geben zu können! Denn nicht blos gegen die Kirchen, sondern gegen die ganze bisherige Weltanschauung aller Religionen und aller Völker richtet Strauß seine Verneinung. Wir haben von der Menschheit und der Geistesbewegung in ihr eine zu hohe Meinung, um nicht in einem solchen Verfahren eines Individuums, und wenn er auch „wir" im Namen von Tausenden, wie er meint, spricht, ein Selbstbekenntniß des Irrthums seinerseits zu erblicken. Auch die Socialisten traten in gleicher Weise auf, aber sie machten es doch besser. Auch sie sagten: die ganze Culturentwicklung der Gesellschaft beruht auf falschen Grundlagen und muß völlig umgewandelt werden; aber sie gaben doch sofort ein festes gegliedertes System, das an die Stelle zu setzen sei, freilich ein Jeder ein anderes.

Eine Arbeit des blos kritischen Verstandes kann also zwar zur Reinigung, Läuterung und Aufklärung das Ihrige beitragen, aber sie kann weder Etwas gründlich zerstören, da sie auch hierin nur einseitig verfährt und nur einen Theil des Vorhandenen

trifft, noch irgend Etwas aufbauen und an die Stelle setzen; sie kann am wenigsten die Religion zerstören und etwas Anderes dafür aufbauen. Der kritische Verstand negirt nur, aber schon in dieser Negation ist er einseitig und beschränkt, und daher, sobald er das Ganze treffen will, in vollem Irrthum.

Anders das Judenthum. Von Beginne an hat es den ganzen Menschen beansprucht, den Verstand, das Herz und die Einbildungskraft in ihrem Zusammenwirken, in ihrer einheitlichen Thätigkeit. „So erkenne heute und nimm dir wohl zu Herzen, daß der Ewige der Gott ist im Himmel droben und auf Erden drunten, Keiner mehr!" (5. Mos. 4, 39). „Liebe den Ewigen, Deinen Gott, mit ganzem Herzen, mit ganzem Verstande und mit ganzem Vermögen!" (5. Mos. 6, 5). Jede Prüfung des wahren fundamentalen Inhalts des Judenthums wird dem Vorurtheilslosen zeigen, daß es ebenso den Verstand zu befriedigen, wie dem Herzen zu genügen, seine Forderungen an die Erkenntniß der Vernunft, wie an die Erfüllung des Gemüthes zu stellen bezweckt. Die Einbildungskraft setzt es aber mit seinen großen Bildern von Sinai und der Wüste mehr in Bewegung als irgendwelche andere Religion mit dem mythischen Spiele der Götterfiguren, Idyllen aus Galiläa oder arabischen Schlachtfeldern. Darum erzog es auch den ganzen Menschen und wurzelte in diesem, daß es festen Fußes die Jahrtausende durchschritt.

II.

Strauß theilt seine Schrift in vier Abtheilungen, die erste überschrieben: „Sind wir noch Christen?" die zweite: „Haben wir noch Religion?" die dritte: „Wie begreifen wir die Welt?" die vierte: „Wie ordnen wir unser Leben?"

Mit dem ersten Theile werden wir uns wenig beschäftigen;

er giebt hier nur auszüglich und mit Schlußfolgerungen versehen, was er in seinen beiden bekannten Werken (1835 und 1864) als ausführliche Untersuchung dargelegt hat. Er geht das apostolische Symbolum durch und zeigt bei jedem einzelnen Glaubensartikel, daß er theils gar nicht mehr verstanden, theils nicht geglaubt wird, daß er kein wirklich historisches Zeugniß für sich hat, und wie er aus willkürlicher Interpretation entstanden ist. Sämmtliche christliche Dogmen werden kritisch beleuchtet und ihre Unhaltbarkeit nachgewiesen, gezeigt, daß über die eigentlichen Ansichten und Reden Jesu nicht das geringste Sichere und Zweifellose vorhanden ist. Der Verfasser kritisirt den Rationalismus und die willkürliche Ausdeuterei Schleiermachers, er vergleicht das Christenthum mit dem Buddhismus in der Verachtung des Diesseits, in der Verschmähung der Arbeit und dem Rühmen der Armuth, indem es allen Werth und alle Wesenheit in ein jenseitiges Leben verlegt, das als Himmel und Hölle, als ewige Seligkeit und Verdammniß von ihm ausgemalt wird, und spricht dem Christenthume geradezu alle Einwirkung auf die Cultur und Humanität ab. Wir können nicht sagen, daß wir in diesem Abschnitte etwas Neues gefunden haben; es ist nur entschieden und rücksichtslos ausgesprochen, was kritisch längst erkannt, und von der Vernünftigkeit gegen die christlichen Dogmen eingewendet worden ist. Es ist immer schlimm, eine große welthistorische Erscheinung lediglich aus zugespitzten kritischen Gesichtspunkten zu betrachten, und aus antidogmatischen Grundsätzen ein Urtheil zu bilden. So wenig wie nur aus Dogmen die große Wirksamkeit auf viele Jahrhunderte und Nationen hervorfließt und erklärt werden kann, eben so wenig ist mit der Zersetzung dieser Dogmen die ganze Natur und Realität dieser Erscheinung vernichtet. Wenn Strauß sagt, das Christenthum sei nie über die Kreuzzüge und Scheiterhaufen hinausgekommen, es sei die Religion des Bettelwesens u. s. w., so sind dies Ueber-

treibungen, die man nicht einmal dem Kritiker zu Gute halten kann. Er schreibt der neueren Zeit eine neue Weltanschauung zu, aus welcher erst die großen Erfindungen und die Entwickelung der Industrie hervorgegangen seien. Als wenn es nicht ein Jahrhundert gegeben, in welchem, nachdem die Erfindung des Compasses und des Schießpulvers vorangegangen, die Buchdruckerei und das Lumpenpapier erfunden und in großartigstem Aufschwunge die kühnsten Entdeckungsreisen unternommen und Amerika entdeckt worden, und zwar das Jahrhundert vor der Reformationszeit; als wenn, wie er doch selbst zugeben muß, Copernicus, Kepler und Newton nicht sehr strenggläubige, theologisch geschulte Männer gewesen wären. Doch ist es nicht unsers Amtes, dies näher zu beleuchten. Wir heben nur einige wenige Einzelnheiten hervor. Wir sagten, Strauß sei nur negativ. Ein Beispiel hierfür liegt uns in seiner Besprechung der Schöpfungsgeschichte vor. Er erkennt sie als ein sinniges Gemälde an, beschränkt sich aber nun, die allbekannten banalen Einwände von der Schöpfung der Sonne am vierten Tage, von der Trennung der Erde und des Wassers an einem Tage u. s. w. gegen die buchstäbliche Auffassung der Schöpfungsgeschichte zu erheben. Dies ist Seitens Strauß' ebenso nur ein rationalistischer Kram zur Verwerfung der biblischen Erzählung, wie Str. ihn mit scharfem Spotte behandelt, wenn jener die Wunder der Bibel mit „Hausmittelchen" erklären will. Für den erhabenen, positiven Gedankeninhalt der mosaischen Schöpfungsgeschichte, wie diese mit der Lehre von der Weltschöpfung Gottes nach den großen Bedingungen des Daseins (Licht, Raum, Form), nach Gesetzen, Ordnung und stufenmäßiger Entwickelung, auf die Strauß selbst in seinem „neuen Glauben" so großes Gewicht legt, allen Schöpfungsmythologien der antiken Welt zu ewiger Belehrung entgegentritt, hat der Verfasser entweder kein Verständniß, oder

will es nicht aussprechen. Ebenso ergeht es ihm mit der Geschichte des Paradieses, die er lediglich als Sündenfall und Erbsünde in Betracht zieht. Da es ihm nur darauf ankommt, das Christenthum und die christliche Anschauung zu bekämpfen und zu vernichten, um von da aus aller religiösen Ueberzeugung den Krieg zu erklären, hütet er sich wohl, dessen Grundlage, das Judenthum, da zu berücksichtigen, wo es vom Christenthume differirt und im Gegensatze zu ihm steht, wie z. B. gerade in den bedeutungsvollen Momenten, in welchen das Christenthum mit dem Buddhismus übereinstimmt. Denn das Judenthum weiß Nichts von der Weltverachtung, und von der Erbsünde der Menschenrace, wollte vielmehr das Volk zu einem menschenwürdigen, arbeitsamen und den irdischen Segen in Gerechtigkeit und Gottesfurcht genießenden Dasein führen. Nachdem er eben gezeigt, daß man von den eigentlichen Ansichten und wirklichen Reden Jesu gar Nichts wüßte, wohl aber daß er den Grund zu jener Verachtung des irdischen Daseins und der gewerblichen Thätigkeit gelegt habe, behauptet er, daß Jesus dem Judenthume eine diesem „bis dahin unbekannte Freiheit und Heiterkeit" gegeben habe. Bekanntlich fehlte es dem Judenthume weder an Freiheit, noch an Heiterkeit.

Wir brauchen hier den oft geführten Beweis nicht zu wiederholen, daß der Mosaismus eine Volksfreiheit begründet, wie sie noch jetzt zu den Zielen des politischen und sozialen Strebens gehört; für die „Heiterkeit" im Volke zeugen schon die großen Volks- und Verbrüderungsfeste mit Freudenmahlen, Gesang und Reigen, welche dreimal im Jahre gefeiert wurden. Auf der mosaischen Grundlage verband sich in Gott der Begriff der Gerechtigkeit und der Liebe, des Richters und des Vaters, und im Cultus selbst der Ernst mit der Heiterkeit, die Strenge mit der Freude; die Worte „liebet" und „freuet Euch" wechseln mit „ehrfürchtet" und „erfüllet die Gebote."

Wie diese Empfindungen neben und mit einander im menschlichen Gemüthe vorhanden sind, diese Vorstellungen neben und mit einander im menschlichen Geiste bestehen, so sind sie auch in der alten Schrift Israels nach den Stimmungen wechselnd zum Ausdruck gekommen. Es galt eben die einseitige, übertreibende, und darum unwahre und schädliche Richtung zu vermeiden. Wenn dem späteren Judenthume die Freiheit und die Heiterkeit verkümmert worden ist, so lag dies in den unglücklichen Verhältnissen des Volkes, in den Verfolgungen und Bedrückungen, die es erfuhr, und in der allgemeinen Weltstimmung, in die es hineingeworfen worden war. — Wo Strauß dem Christenthume die Originalität der Menschenliebe abspricht, sagt er daß schon fünf Jahrhunderte früher der Buddhismus Milde und Erbarmen nicht blos gegen alle Menschen, sondern auch gegen alle lebende Wesen gelehrt habe, und daß, ein Menschenalter vor Jesus, Hillel ausgesprochen, die Vorschrift der Nächstenliebe sei der Inbegriff des Gesetzes. Woher hatte aber Hillel dies? Nicht aus dem Gesetze selbst, das doch, selbst nach den Kritikern, damals schon fast ein Jahrtausend, nach der Urkunde selbst anderthalb Jahrtausende alt war, und daß die Bruderschaft aller Menschen auf den ersten Seiten der Schrift lehrte, die Nächstenliebe nicht blos als Grundsatz formulirte, sondern auch in vielen Einzelgesetzen ausprägte, und die humansten Vorschriften gegen die Thiere aufstellte — freilich nicht in buddhistischer Weise, die dem Menschen jede Tödtung eines Thieres verbot, so daß der Mensch sich eher von Ungeziefer und Raubthieren verzehren lassen müsse, als sie zu tödten, und zwar aus den abergläubischen Grillen der Seelenwanderung heraus! Indeß auf eine gerechte Beurtheilung dürfen wir im Kriege nicht rechnen, und im Kriege gegen alle Religion ist Strauß einmal begriffen. —

Treten wir aus diesen christlich-kritischen Wäldern auf die Flur der Religion im Allgemeinen, so sehen wir sofort Strauß

aller Originalität ermangeln, und sich Raths bei Hume, Epiktet und Ludwig Feuerbach holen. Er beschäftigt sich zunächst mit dem Ursprung der Religion. Die Religion ist ihm nur das Kind der Furcht, des Hungers und Durstes, des Abhängigkeitsgefühls. Der Sturm, Donner und Blitz, Erdbeben und die den Kahn verschlingende See müssen abermals herhalten, um den Ursprung der Religion zu erklären. Strauß versteigt sich sogar zu dem Satze (S. 93): „Ginge es dem Menschen stets nach Wunsche, hätte er immer, was er bedarf, scheiterte ihm kein Plan, und müßte er nicht, durch schmerzliche Erfahrungen belehrt, der Zukunft bange entgegensehen: so wäre schwerlich je der Gedanke an höhere Wesen in ihm aufgestiegen." Ist das nicht für einen Denker sehr naiv? Heißt dies nicht soviel, als, wäre der Mensch nicht Mensch, so beschaffen und auf diese Erde gesetzt, so würde er nicht als Mensch denken und fühlen? Wie oft ist bereits diese ganze Ansicht widerlegt worden; aber die Gegner der Religion sind gerade so blind und beharrlich, wie es die blinden Anhänger kirchlicher Dogmen sind. Haben denn diese Männer keine Vorstellung von dem einfachen Denkproceß über Wirkung und Ursache? Sie sehen doch, daß jede Religion, jede Mythologie mit der Frage beginnt, wie und wodurch die Dinge, wie und wodurch die Welt entstanden ist? also nicht aus der Furcht, dem Schrecken und der Abhängigkeit entspringt, sondern aus dem inneren Gesetze des menschlichen Geistes, nach den Ursachen dessen zu forschen, was er um sich gewahrt, um diese zu begreifen, und eine Vorstellung davon zu haben. Sie sehen, daß derselbe Proceß sich in jedem Menschenkinde wiederholt und mit dem ersten Erwachen des Bewußtseins seine Rolle spielt — wie können sie also läugnen, daß das natürliche Verlangen des Menschengeistes nach Erkenntniß sicher eine ebenso starke Wurzel der Religion ist, wie das Abhängigkeitsgefühl? Nicht minder weiß Jedermann, daß die ganze Naturanlage des Menschen auf

leibliche wie geistige Entwickelung bemessen ist, ja daß diese Entwickelung eine gewaltige sein muß, da es kein schwächeres und hülfloseres Geschöpf giebt, als das neugeborene Menschenkind. Diesem Entwickelungsbedürfniß liegt nothwendig ein Verlangen nach immer Höherem zu Grunde, das ihn von Stufe zu Stufe, lange Zeit unbewußt, später mit vollem Bewußtsein, hinantreibt. Er muß seine Kräfte entfalten, er ist durch seine ganze Natur auf immer Höheres angewiesen, so wird er über sich selbst hinausgehoben und fühlt sich im Zusammenhange mit einem höheren Wesen, mit welchem er in sich Aehnlichkeiten verspürt. Dieses natürliche, nicht erkünstelte Verlangen nach dem Höheren, dieses Selbstgefühl einer höheren Natur in sich, ist ebenso eine starke Wurzel der Religion. Mit nichten demnach ist der Ursprung der Religion in dem Abhängigkeitsgefühle des Menschen zu suchen; es ist dies die einseitigste Vorstellung von der Sache — sondern es vereinigen sich der Trieb nach Erkenntniß, das Verlangen, Gefühl und Bewußtsein des Höheren mit dem Abhängigkeitsgefühle, um in dem Menschen nothwendig den Begriff einer Gottheit hervorzubringen und von seinem ganzen geistigen Wesen untrennbar zu machen. In der That sind Furcht und Schrecken nicht die ersten und vorherrschenden Gefühle des Menschen; Sorglosigkeit, Zuversicht, Selbstvertrauen und Muth sind in ihm früher und vorherrschend vorhanden. So falsch und irrig ist die Grundlage, welche Strauß seiner Betrachtung der Religion gegeben hat, und da können denn die weiteren Irrthümer nicht ausbleiben.

Es kann daher nicht verwundern, daß Strauß über den Ursprung und die Entwickelung des Monotheismus, wir möchten sagen, faselt. Da er den Ursprung der religiösen Idee so tief wie möglich herunterdrücken will, demnach auch eine Erkenntniß der Einheit der Natur und der Einordnung der Wesen als Grundlage des Monotheismus nicht zugeben mag: so kommt

er auf den sonderbaren Einfall, daß der Monotheismus die „Religion einer Horde" sei. Eine solche Horde soll ein Selbstgefühl beseelt haben, „das sie im Kampfe mit Anderen stärkte, ihr Siegeshoffnung und selbst im Unterliegen die Zuversicht künftiger Obmacht gab," und dieses „vergötterte Selbstgefühl" war ihr Gott, ein Gott. Das Merkwürdige hierbei wäre nun, daß es so viele Horden gab, und noch jetzt zahllose Horden umherschweifen, während unter allen nur eine, die israelitische, einen monotheistischen Glauben hatte. Denn doch wohl nicht im Ernste beruft sich Strauß hierbei auch auf den Islam, der ja den arabischen Stämmen — Horden kann man die in Städten, wie Mekka und Medina, ansässigen ersten Anhänger Mohamed's gar nicht nennen — in geschichtlich genau bekannter Weise aus dem Judenthume und Christenthume heraus gebracht wurde, und der anfänglich weit mehr einen politischen Kampf als eine religiöse Schöpfung bedeutete.

Ferner, was unterschied denn die Horden so von den Stämmen, z. B. den hellenischen in ihrem früheren Zustande, daß die Letzteren dennoch polytheistisch waren? Ob diese Stämme ein solches Selbstgefühl besessen haben? — Ueber Nichts wird so viel gesprochen und geschrieben, als über den Monotheismus der Israeliten, die ihn doch nun einmal in die Welt gebracht haben, ein Verdienst, das man ihnen so viel wie möglich verkümmern möchte. Und die Wahrheit ist doch so einfach. Allerdings trieben noch viele Jahrhunderte viele Israeliten Vielgötterei und Götzendienst; die Schrift erzählt uns selbst genug davon. Allerdings lebte der Eine Gott in vielen Israeliten ganz besonders als der Nationalgott, der indeß von den Einsichtsvolleren als der Gott, der Israel zum Religionsvolke, zum Träger des Monotheismus erwählt habe, und dieser Bestimmung gemäß, die Geschicke des Volkes in Hebung und Senkung ordnete, verstanden ward. Aber mitten in diesem Allen stand die Lehre von

einzigen Gotte, neben welchem kein anderes göttliches Wesen, dem Schöpfer der Welt, der Vorsehung und Vergeltung aller Menschen, die ja einem Paare entsprungen seien, unerschütterlich fest, ja genau formulirt, so daß alle Viel-, Horden- und Nationalgötterei neben diesem nur als Irrthum, Mißverständniß, wenn nicht Abfall erscheint. Dies spricht die Schrift von ihrer ersten bis zur letzten Seite aus, und mögen nun die Kritiker die Abfassungszeit der einzelnen Bücher verschieden annehmen, diese Lehre von dem einzigen Gotte war im Volke Israel von dem Tage an vorhanden, wo es als Volk in's Dasein trat. — Um dem israelitischen Monotheismus Etwas anzuhaben, verfällt Strauß auch auf eine jener Naivetäten, von denen wir schon oben ein Beispiel gegeben haben. Er meint, wenn man den Griechen von Homer bis zu Aeschylus statt ihrer olympischen Götter den Monotheismus der Juden angeboten hätte, sie würden sich schönstens dafür bedanken (S. 101). Dies heißt doch wieder einmal nichts Anderes, als weil die Griechen keine Juden waren, wollten sie auch keineswegs Juden werden! Eine große Weisheit! Wenn man den neapolitanischen Katholiken jetzt den Protestantismus anböte, sie würden ihn ausschlagen, glauben wir, und zwar, weil sie eben Neapolitaner sind. Später kam doch eine Zeit, wo die Griechen hastig das annahmen, was aus dem Judenthume ihnen geboten ward, freilich als sie keine Griechen des Homer oder des Aeschylus mehr waren. Doch Herr Strauß meint auch, daß der jüdische Monotheismus mangelhaft gewesen und erst durch den der griechischen Philosophen ergänzt und gehoben worden sei. Dies wäre in Alexandrien vor sich gegangen. Nun, wir wissen, was wir von den monotheistischen Ideen der griechischen Philosophen, von der Unklarheit und Verschwommenheit derselben in dieser Richtung, von den wesenlosen Begriffen und inhaltslosen Formeln, die sie dafür aufstellen,

zu halten haben. *) Andererseits blieb das abstruse Philosophem der jüdisch-alexandrinischen Schule ohne irgend welchen Einfluß auf das wirkliche Judenthum, und verlor sich an seiner Geburtsstätte sehr bald und spurlos. Selbst die spätere Kabbala knüpft nicht wieder an den jüdisch-alexandrinischen Neuplatonismus an, sondern wurzelt ganz wo anders und sucht ihre Anhaltspunkte im eigentlichen jüdischen Alterthume. In der That, was hier Strauß vorträgt, ist erkünstelt und widerspricht jeder genauern geschichtlichen Kenntniß. Aus diesen Beispielen schon ersieht man, daß Strauß trotz seines Kriticismus christlicher Theolog war und bleibt, und als solcher eine wahre geschichtliche Entwickelung nicht zu fassen vermag.

III.

Nachdem Strauß, freilich in einer Art, mit der er es sich sehr leicht gemacht hat, der Religion alle höhere Tendenz, alle innerlichen Beziehungen zum Menschen entzogen, sie zu einem Kinde der Furcht, den Monotheismus zu einem Erzeugnisse der Horden gestempelt hat, wird es ihm nicht schwer, auch weiterhin über sie abzusprechen. Wir sagten, Strauß bleibe trotz seiner Negation christlicher Theolog; wir fügen hinzu, daß er, sobald er das neue Testament verläßt, sich als einen oberflächlichen, ungründlichen Gelehrten erweist. Denn es ist die Oberflächlichkeit, die sich stets im Rubriciren gefällt, und sobald sie Letzteres fertig bekommt, mit der ganzen Sache fertig zu sein glaubt. Oder ist es nicht etwa christlich-theologisch, oberflächlich und Schablone, wenn er sagt und zur Grundlage seiner Folgerungen macht: das alte Testament habe den Herrengott, das Christenthum den Gottvater und die griechische Philosophie die Gottheit,

---

*) Die betr. Abhandlung in unserer „Israelitischen Religionslehre" (Leipzig 1861) Bd. I. S. 177—202.

nämlich das Absolute, gegeben. Es versteht sich, daß er hiermit Judenthum und Christenthum zu beseitigen und auf die griechische Philosophie weiter zu bauen gedenkt. Aber es ist dies Alles falsch. Das alte Testament lehrt den Gottvater ebenso wie den Herrengott. Wir wollen darüber Herrn Strauß nur auf eine kürzlich erschienene Schrift eines (christlichen) Gelehrten verweisen, der Strauß gegenüber noch den Vortheil besitzt, keine theologischen, sondern auf linguistische Forschungen sich stützende völkerpsychologische Zwecke zu verfolgen, nämlich einen Vortrag des Dr. Karl Abel über den Begriff der Liebe, wie dieser sich bei den verschiedensten Völkern durch die Wörter ausprägt, die dafür bei ihnen gebräuchlich sind. Herrn Strauß wird da ein Licht angezündet werden über die Beziehungen Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott, wie sie in der Volksseele des Hebräers aufgefaßt und verstanden wurden; er wird da einen Reichthum von Liebe, ausgedrückt in den Wörtern אהב, חסד, רחם und חן, der Liebe von Gott zum Menschen, vom Menschen zu Gott, und vom Menschen zum Menschen, sowohl als allgemeine Nächstenliebe, als in allen besondern Verhältnissen, eine solche Fülle von Liebe im Herzen des Volkes finden, daß er sich doch bedenken wird, seinen „Judengott" abermals in die alte Schablone einzufügen.*) Ebenso falsch ist es, daß das alte Testament Gott nicht als das Absolute, d. h. als das Sein an sich, lehre. Strauß könnte es wissen, daß das alte Testament sogar den einfachsten und darum

*) Es ist doch merkwürdig, daß Männer, welche alle Vorurtheile abgeworfen zu haben glauben, dennoch nicht unterlassen, sich des alten Vorurtheils gegen die Juden zu bedienen, um die Gottesidee dadurch herabzusetzen und zu verdächtigen, daß sie diese als von den Juden ausgegangen, Gott als „Judengott" bezeichnen. Herr Strauß hätte solches Verfahren den Politikern, zu denen er nicht gehört, und den Theologen, zu denen er nicht gehören will, überlassen sollen.

philosophisch höchsten Ausdruck für das Absolute aufgestellt hat, nämlich אהיה אשר אהיה (2 Mos. 3. 14), d. i. das absolute Sein, aus dem alles individuelle Dasein hervorgegangen ist. Herr Strauß könnte es wissen, daß das alte Testament für die Gottheit einen Namen hat, der nichts Anderes als das absolute Sein bezeichnet, nämlich יהוה; denn mögen die Gelehrten über die grammatikalische Form dieses Wortes noch so unsicher sein, darin müssen sie Alle übereinstimmen, daß es den Begriff des Seins an und für sich (ohne alle Attribute) הוה ausdrückt. Von hier aus ringt der Hebräer, diesem Absoluten einen begrifflichen Inhalt zu geben, es nach Zeit, Raum und Kraft als unendlich, unbeschränkt zu fassen, und läßt hierbei seiner Einbildungskraft und seiner Gefühlsinnerlichkeit freie Thätigkeit. Dies ist es, was ihn vom griechischen Philosophen unterscheidet, der in demselben Ringen, dem Begriffe des Absoluten einen Inhalt zu geben, streng logisch und rational verfährt, ohne daß es ihm mit seinen Syllogismen gelingt, über die Formel hinaus zu kommen. Darum eben war es den griechischen Philosophen nicht gewährt, einen nachhaltigen Einfluß auf die Culturentwickelung der Völker anders als in der strengen Wissenschaft zu üben, während dem Hebräer die unermeßlichste Wirkung auf alle Culturvölker, und noch weit über diese hinaus, gelang, eben weil er auf vernunftgemäßer Grundlage das Herz und die Einbildungskraft zu erfüllen, und so in die Seele der Menschen einzudringen vermochte.

Von hier aus eröffnet nun Strauß seinen Feldzug gegen den „persönlichen Gott". Aber wir gestehen offen, für einen deutschen Denker bedient er sich so hölzerner Waffen, daß er sich deren schämen müßte. Auf welch ein schwächliches Publikum muß er gerechnet haben! Sein erstes Hauptargument ist dieses: es sei an den persönlichen Gott „die Wohnungsnoth" herangetreten; seitdem man wisse, daß die Fixsterne Sonnen seien, die

„Welt sich in eine Unendlichkeit von Weltkörpern" aufgelöst (!!!) habe, der Himmel in einen optischen Schein, könne man nicht mehr sagen, Gott wohne im Himmel. Er sagt: „Also kein Himmel als Palast mehr, keine Engel, die um seinen Thron versammelt sind, ferner auch Donner und Blitz nicht mehr seine Geschosse, Krieg, Hunger und Pest nicht mehr seine Geißeln, sondern Wirkungen natürlicher Ursachen: seit er so alle Attribute persönlichen Seins und Waltens verloren hat, wie können wir uns Gott noch persönlich denken?" Freilich, wenn man sich kindliche Vorstellungen aussucht, an deren Wortlaut sich klammert, hat man es leicht, einen vernichtenden Streich zu führen; aber diese Vernichtung besteht eben blos in der Einbildung des tapferen Kämpen. Was es mit dem „Himmel" zu bedeuten hat, konnte der Verfasser schon aus dem alten Ausspruche ersehen: „Siehe, die Himmel und der Himmel Himmel umfassen Dich nicht!" (1 Kön. 8, 27). Die Himmel und die Himmel der Himmel sind doch wohl schon eine „Auflösung" des Himmels und des optisch scheinbaren blauen Himmelsgewölbes. Daß die Himmel und die Himmel der Himmel Gott nicht umfassen, ist doch sicherlich ein Ausdruck für die Unendlichkeit und das Allsein Gottes, welchen keine astronomische Beobachtung zu Nichte macht. Selbst die entflammte dichterische Einbildungskraft sagt: „Der Himmel ist mein Thron, und die Erde meiner Füße Schemel. Dies Alles hat meine Hand geschaffen, daß all Dies ward!" (Jesajas 66, 1. 2). Dies will doch schwerlich sagen, daß Gott im Himmel „wohnt", sondern daß er allgegenwärtig in den Höhen und Tiefen sei; Himmel und Erde sind dem Hebräer der Ausdruck für die ganze Welt, und daß diese Welt von Gott geschaffen sei, dies ist der eigentliche Angelpunkt. Strauß treibt nur eine Spiegelfechterei mit dem Worte „persönlich", welches, weil es eben leicht zu falschen Vorstellungen verleiten kann, in der jüdischen Religionslehre gar nicht gebräuchlich ist. Der Begriff

„persönlicher Gott" ist Nichts als eine Verneinung des Pantheismus, und besagt, daß Gott und Welt nicht Ein und Dasselbe sind, daß die Welt, d. i. die Gesammtheit der individuellen Wesen, von Gott geschaffen sei. Wie kann man nun meinen, daß man diesen Begriff, diese Erkenntniß dadurch beseitigt, daß man Gott nicht mehr im Himmel wohnen, Donner und Blitz nicht mehr als seine Geschosse u. s. w. benutzen lassen könne!

Gleich unbedeutend ist das, was Strauß über das Gebet sagt. Der neuere Mensch, meint er, hege nicht mehr die Ansicht, daß er durch das Gebet auf den Willen Gottes influiren, den Lauf der Dinge ändern, die göttliche Bestimmung modificiren könne. Allerdings bleibe die subjective Rückwirkung auf das Gemüth des Betenden. Trotzdem erklärt Strauß den für keinen Beter mehr, der jene Ansicht nicht habe, und wenn man zu Gott nicht mehr beten könne, höre dieser auf, persönlich zu sein. Dies ist nun rein sophistisch. Er beruft sich auf Kant, der „innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" die Meinung, durch das Gebet auf Gott wirken zu können, für thöricht erklärt, der aber, wie Strauß doch selbst anführen muß, das Gebet aus der seelischen Wirkung heraus für „jedenfalls unter Umständen empfehlenswerth" erklärt. Also „innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft"! Glücklicher Weise füllt die bloße Vernunft das menschliche Leben doch nicht aus. Es klopft im Menschen ein Herz, das seine Beziehungen, seine Bedürfnisse, seine Wirkungen, ja seine unmittelbaren Erkenntnisse hat. Wer wollte z. B. das Verhältniß zwischen Mann und Frau, zwischen Vater und Sohn, Mutter und Tochter, Bruder und Schwester innerhalb der Gränzen der von der bloßen Vernunft dictirten Paragraphen des bürgerlichen Gesetzes beurtheilen, regeln und erschöpfen, wer die Pflichten des Bürgers, des Menschen zum Menschen, überhaupt Alles, was das wirkliche Leben betrifft, mit den vernunftgemäßen Artikeln des Gesetzes beschränkt, abge-

gränzt wissen? Das Beten, das vorzugsweise aus dem Gemüthe des Menschen entspringt, lediglich innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft aufzufassen, ist an sich ein volles Mißverständniß. Aber abgesehen hiervon legt die subjective Rückwirkung auf das Gemüth des Menschen dem Gebete eine so großartige Bedeutung, so hohen Werth, unter Umständen eine solche Unentbehrlichkeit und Nothwendigkeit bei, daß wir Den bedauern müssen, der das Beten darum für überflüssig hält, weil es ihm die Erfüllung seiner Wünsche nicht mehr verbürgt. Welch eine Erniederung des Geistes, nur aus Utilitätsrücksichten, um einen bestimmten greifbaren Nutzen zu erlangen, beten zu sollen! Das Gebet ist eine Erhebung des Geistes in den Vorstellungen von Gott, in dem Gedanken an Gott und seine Vollkommenheiten, eine Läuterung der Seele in dem Bewußtwerden des Rechts und des Unrechts, der Tugend und der Sünde, eine Aufrichtung und Stärkung, durch die wir uns mit Muth und Kraft für den Kampf des Lebens erfüllen, eine Klärung unsrer innern Welt, eine Beschwichtigung unsrer Unruhe und Leidenschaft. Und wem dies wahrhaft durch die Seele gegangen, in Dem wirkt es auch auf das äußere Leben und hat eine volle Realität. Wer so betet, der ist in eine unmittelbare Anschauung und Verbindung mit Gott versetzt, und es ist daher ein völlig willkürlicher Schluß, daß er nicht mehr zum „persönlichen Gotte" bete, und dieser daher nicht mehr für ihn bestehe. Richtig ist, daß, wer da betet, Gott im höhern Sinne des Wortes als „persönlich" anschaut; denn zum Universum, d. i. zu der Gesammtheit der individuellen Wesen, zu den Naturgesetzen und Naturkräften, zu Wärme, Licht, Anziehungskraft, Electricität, läßt sich nicht beten. Falsch ist nur, daß das allein Beten heißen soll, wenn man dadurch einen Vortheil, einen nutzbringenden Erfolg, die Erreichung eines realen Wunsches erzielen will. Dieses groben Irrthums macht sich Strauß schuldig, weil eben ohne diesen Irrthum

sein Schluß in Nichts zerfällt. Aber durch solche oberflächliche Behauptungen wird Nichts widerlegt und Nichts erwiesen; durch willkürliche Voraussetzungen und Schlüsse läßt die Menschheit sich nicht absprechen, was ihr von der Urzeit an bis heute Bedürfniß war und Befriedigung schuf, ihrer innersten Natur unmittelbar entsprang und zusagte.

Hat sich durch alles Dieses Strauß durchaus nicht als einen nur einigermaßen sicheren Führer erwiesen, so werden wir ihm auch kein Vertrauen schenken, wenn er weiterhin durch kurze Sätze die Ueberzeugungen der Menschen umzustoßen sucht. Er verwirft die Beweise für das Dasein Gottes, den kosmologischen, teleologischen und moralischen. Hier aber ist es, wo er dennoch eine merkwürdige Erscheinung hinstellen muß, ohne freilich sie zu berücksichtigen und zu würdigen. Kant, der zuerst die Beweise der älteren philosophischen Schulen als unzulänglich nachzuweisen suchte, ebenso wie Fichte, Schelling und Hegel, kamen dennoch immer selbst wieder auf Beweise für das Dasein Gottes zurück, und stellten solche nach ihrer Ueberzeugung und aus ihren Anschauungen heraus auf. Wir müssen doch nach dem Grunde dieser Erscheinung fragen, und Der kann in nichts Anderem liegen, als daß sie, wie die Unzulänglichkeit der Beweise, auch die Unzulänglichkeit ihrer Gegenbeweise erkannten und empfanden, und deshalb nach neuen Beweisen suchten. Sie haben also das Dasein Gottes nicht bezweifelt, sondern waren nur mit der bisherigen Beweisführung philosophisch nicht zufrieden, und suchten nach einer neuen, die ihnen erschöpfend erscheine. Wenn Hegel sagt, Alles komme darauf an, daß die Substanz als Subject oder als Geist begriffen werde, und dieser Satz seine Anhänger in zwei entgegengesetzte Parteien theilte, von denen die eine ein Bekenntniß des persönlichen Gottes, die andere das Denken, das Gottesbewußtsein im Menschen, als die ideale Existenz Gottes darin fand: so löst sich das Räthsel viel ein-

facher, daß Hegel sagen wollte, das Dasein Gottes lasse sich ebenso philosophisch denken und erweisen, als auch das Gegentheil. Von diesem Standpunkte unsrer Geistesheroen aus werden die Herren Epigonen es nicht verübeln, wenn wir auch ihren Einwürfen eine wirkliche Beweiskraft nicht zusprechen, und Strauß wird uns mit seinem „altmodisch" nicht abschrecken; denn seine vermeintlichen Gegenbeweise sind bereits auch altmodisch geworden. Oder meint er, daß der Begriff von Ursache und Wirkung wirklich abgethan sei, wenn er sagt, daß, wenn von den Dingen in der Welt jedes seinen Grund in einem anderen hat, wir so nur die Vorstellung „eines auf sich selbst beruhenden, im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibenden Universums" erhalten? Mit Nichten, die Frage nach der Ursache dieses Universums, und nach den Ursachen dieser ewig wechselnden Erscheinungen bleibt ebenso bestehen, und bewegt fort und fort den Menschengeist, wie zuvor. Die Frage wird mit dem „auf sich beruhenden Universum" erdrückt, aber nicht aus der Welt geschafft. Strauß antwortet nur, ich kenne diese Ursache nicht, ich kann bis zu ihr keine Schlußfolgerung ziehen; aber er kann doch Andere nicht verhindern, diese dennoch zu vollbringen. Strauß giebt ferner zu, daß sämmtliche Erscheinungen der Welt zweckmäßig sind, d. h. so eingerichtet, daß die Mittel einem bestimmten Zwecke entsprechen. Aber er läugnet, daß zur Herstellung eines Zweckes und der diesem entsprechenden Mittel eine bewußte Intelligenz nothwendig sei. Er beruft sich dabei, was ihm Schopenhauer an die Hand giebt, auf den Instinct mancher Thiere, die Zweckmäßiges thun, ohne daß sie Intelligenz besitzen; es sieht aus, als geschähe es nach einem bewußten Zwecke, und geschieht doch ohne einen solchen. Dies ist weder philosophisch, noch naturwissenschaftlich. Es ist ein Spielen mit „bewußtem Zweck" und „Zweck". Zweck setzt durchaus eine Absicht und einen Vorgang nach dieser Absicht voraus.

Dadurch unterscheidet sich Zweck von Zufall. Der Zweck, das zweckmäßige Handeln, ist da; entweder dem Geschöpfe ist der Zweck mit den dazu nöthigen Mitteln bewußt, oder ihm von einem Anderen gegeben; im ersteren Falle ist ihm das Bewußtsein von einem Anderen gegeben. Somit bleibt, wo ein Zweck und die diesem entsprechenden Mittel vorhanden sind, eine bewußte Intelligenz nothwendig, von der jene herrühren. Der Naturforscher aber sagt: „Mit ehrfurchtsvollem Staunen betrachtet der Naturforscher das mikroskopische Klümpchen Nervensubstanz, welches der Sitz der arbeitsamen, bauluftigen, ordnungsliebenden, pflichttreuen, tapfern Ameisenseele ist.“ So Du Bois-Reymond, über die Gränzen des Naturerkennens, Leipzig 1872, S. 30, eine Abhandlung, auf welche wir noch zurückkommen. Er erkennt eine „Seele“ und einen „Sitz“, also ein Organ dieser Seele, „das Klümpchen Nervensubstanz“ an; Seele und Organ der Seele können nicht vorhanden sein ohne eine Intelligenz, die in ihnen vorhanden, ohne eine Intelligenz, durch die sie geworden. Dies klingt doch anders als das Läugnen der Intelligenz, das sich Strauß erlaubt, während sie doch im Begriffe des Zweckes ausgesprochen liegt, die er läugnet, um sagen zu können, die Welt ist zweckmäßig und hat Zweck, aber dieser ist aus keiner Intelligenz hervorgegangen. Heillose Begriffsverwirrung!

Dieses Wenige genüge hier. Jedermann muß zugeben, daß die religiöse Ueberzeugung durch diese Auslassungen von Strauß nicht erschüttert und nicht beseitigt worden ist, außer bei denen, in welchen sie schon so gut wie nicht vorhanden war. Entkleiden wir die Religionen ihrer kirchlichen Dogmen und ihres kirchlichen Gewandes, so sehen wir in der gesammten Menschheit und durch alle Jahrtausende hindurch den Gottglauben bestehen und hochgehalten. Er ist also den philosophischen Systemen nicht entsprungen, sondern sie hinkten ihm an-

erkennend oder läugnend nach, und ebenso wenig haben es die wechselnden philosophischen Schulen vermocht, ihn zu verdrängen, wie man ja genugsam seit Zeno und Pyrrho, und seit den Zeiten des Sextus Empirikus erfahren hat. Beweis genug, daß wir den Boden der Religion nicht allein in der Philosophie und Dialektik zu suchen haben, sondern in der ganzen und vollen Menschennatur, in welcher der unmittelbaren Erkenntniß aus dem innersten Wesen heraus so viel enthalten ist, die mit der Vernunft nicht im Widerspruch stehen, die aber auch die philosophirende Kritik von sich allein aus nicht aufheben darf. So wenig, wie wir der Gattung das Recht einräumen, dem Individuum die ihm zukommende Freiheit zu entziehen, so wenig dürfen wir dem Individuum einräumen, die volle Kraft zu haben, die freie Bewegung und das Wesen der Gattung zu verneinen. Er mag dies immerhin für sich selbst thun, aber sich nicht anmaßen, dies auch für die Gattung und in der Gattung vollbracht zu haben. Der Gottglaube gehört der gesammten Menschheit an; der Einzelne kann ihn sich zurechtlegen, ihn verkümmern und abläugnen — nur bilde er sich nicht ein, ihn der Menschheit geraubt, durch seine individuellen Schlüsse als nichtig erwiesen zu haben.

IV.

Wir Deutsche pflegen uns, anderen Völkern, besonders den Franzosen gegenüber, auf die gründliche Forschung, auf die wissenschaftliche Vertiefung etwas zu gute zu thun, und hiermit selbst eine Vernachlässigung der Form zu entschuldigen, da wir dem gefälligen Stile den Ernst der Untersuchung nicht opfern wollen. Wenn nun die Schrift von Strauß, mit der wir uns beschäftigen, etwa in's Französische übersetzt würde, so würden sicherlich die Franzosen sich wundern, wie hier ein gelehrter Deutscher, der gerade wegen seiner Gründlichkeit und seines gelehrten Apparats

bekannt und den Franzosen ungenießbar war, mit so überaus leichtem Geschosse gegen die geschichtlichen Ueberzeugungen ausgezogen ist, mit schnell hingeworfenen Floskeln die tiefgewurzelten Glaubensmeinungen zu beseitigen wähnte. Ganz besonders bemerklich ist dies in dem Abschnitte über die Unsterblichkeit. Er muß wirklich voraussetzen, daß die Menschen bereits diese großartige Hoffnung gänzlich aus ihren Herzen gerissen hätten, um mit so wenig sagenden Sätzen sie abgethan zu glauben. In diesem Sinne stellt er die Behauptung auf, daß der Unsterblichkeitsglaube lediglich aus dem Träumen von Verstorbenen hervorgegangen sei, und in der Vorstellung eines traumartigen schattenhaften Daseins bestanden habe, wie es Homer bei dem Aufenthalte des Odysseus in der Unterwelt, um von Tiresias seine zukünftigen Schicksale zu erfragen, schildert. Auch bei den alten Hebräern hätte diese Vorstellung geherrscht, und erst in die späteren Bücher des alten Testaments, sowie zu Sokrates und Plato, sei der Unsterblichkeitsglaube aus dem höheren Oriente eingedrungen. Solche Behauptungen sind von einem deutschen Gelehrten sehr verwunderlich. Jahrtausende vor Sokrates war dieser Glaube bei den Aegyptern schon vollständig ausgeprägt, und in Brauch und Sitte, in das ganze gesellschaftliche Leben übergegangen. Kein Mumienkasten, auf welchen er nicht in unschwer erkennbaren Allegorien und Symbolen gemalt ist. *) Der urältesten Religion Indiens liegt er als Seelenwanderung zu Grunde, und wurde als solche auch dem Buddhismus so zum Fundamente seines ganzen dogmatischen Gebäudes, wie dem Christenthume die Erbsünde. Die religiösen Sagen der Germanen von

---

*) S. Herodot II., 123. Aus Duncker, Gesch. d. Alterth. I. S. 70 ff. kann Strauß sich überzeugen, daß die Vorstellungen der alten Aegypter von der Unsterblichkeit denen der christlichen Kirche und des Islams auf's Haar gleichen, und in den letzteren kein Fortschritt gegen die ersteren enthalten ist.

der Walhalla, diejenigen der Indianer von der Beschäftigung ihrer todten Väter in den ewigen Jagdgründen, widersprechen dem traumartigen Schattenwesen ganz und gar. Was die Schilderung im 11. Gesange der Odyssee betrifft, so liegt das poetische Motiv zu Tage. Was Odysseus an seiner Grube zur Vorbereitung vornimmt, wie er mit dem Schwerte die Geister abwehrt, daß sie nicht von dem Opferblute trinken, und sie zum Sprechen bringt, wenn er sie trinken läßt, überhaupt die ganze Schilderung der Zustände der Todten gleicht in der dichterischen Absicht der Geistererscheinung von Hamlets Vater und dem Besuche der Hexen in Macbeth. Und der Dichter erreicht seine Zwecke und er ergreift, erschüttert, beschäftigt die Phantasie mit theils Grauen, theils Mitleid erweckenden Bildern.

Sobald aber die poetischen Motive erschöpft sind, kommt auch Homer (V. 567 ff.) auf den eigentlichen Volksglauben, auf die Vergeltung durch das Gericht, vor welches alle Gestorbenen geführt und für ihre Uebelthaten gestraft werden, *) und es folgt die Schilderung der Qualen hervorragender Bösewichter, die so körperlicher Art sind, daß sie an bloßen Schatten nicht vorgenommen werden könnten; es handelt sich dabei um Essen und Trinken, um Aushacken der Leber durch Geier, um mühsame, erfolglose Arbeiten und dgl. **) Auf die Unsterblichkeitslehre im

---

*) Wie Strauß den Glauben der Griechen an die Vergeltung läugnen konnte, ist nicht zu begreifen, wenn er sich der Verse 568—571 in derselben Schilderung erinnert hätte:

„Jetzo wandt' ich auf Minos den Blick, Zeus' edlen Erzeugten,
Der mit goldenem Stab, Urtheil den Gestorbenen sprechend,
Dasaß; Andere rings erforschten das Recht vor dem Herrscher,
Sitzend hier, dort stehend, in Aïdes' mächtigen Thoren."

**) Wenn Homer den Achilles sagen läßt (V. 489):

„Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen
Einem dürftigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand,
Als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten beherrschen"

so liegt doch wohl darin der Gedanke ausgesprochen, daß im Jenseits von all diesem Heldenthume und Herrscherthume so die Larve abfällt,

alten Testamente wollen wir hier nicht abermals eingehen,*) bemerken aber, daß רפאים in den fünf Büchern Mosis, Josua und Samuel nur als ein Urvolk in Kanaan, ein Volk „furchtbarer" Riesen, das an mehreren Orten Palästina's seßhaft gewesen, vorkommt, und erst in Jesaias, im Psalm 88, 11, in den Sprüchen und Hiob eine andere Bedeutung annimmt, die aber, da das Wort theils neben מתים, theils diesen entgegen (Jes. 16, 19) steht, nicht die Todten selbst als „Schatten" bezeichnen kann, sondern richtiger als böse Geister aufzufassen ist. In ganz gleicher Weise heißt שאל in den fünf Büchern Mosis nur Grab, Gruft (5 Mos. 32, 22 die Erde in ihrem inneren hohlen Theile), und erhält erst später die Bedeutung einer Art „Unterwelt"; die ganze Vorstellung gehört also erst der mittleren Zeit des israelitischen Volkes an. — Hieraus folgt, daß es Strauß völlig mißlungen ist, das hohe Alterthum und die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens in allen Theilen des Menschengeschlechtes und hiermit die in dem Wesen des Menschen selbst begründete Natur dieses Glaubens hinwegzuescamotiren.

Vermochte er also den consensus omnium nicht zu beseitigen, wie gelingt es ihm etwa mit den anderen Beweisen für die Unsterblichkeit? Für wen, fragen wir, hat er eigentlich seine Widerlegung geschrieben? Doch wohl nur für Solche, welche ebenso wenig über die Beweise für die Unsterblichkeit als über seine Wiederlegung derselben nachzudenken, sondern sich mit einem sie frappirenden Schlagworte zu begnügen pflegen. Denn die Vergeltung läugnet Strauß rasch damit hinweg, daß es gar

---

daß der niedrigste Stand und die gewöhnlichste Beschäftigung auf Erden jener schmerzlichsten Enttäuschung vorzuziehen sei.

*) Siehe unsere Abhandlung über die „Unsterblichkeitslehre im Judenthume" im II. Th. unserer „Israelitischen Religionslehre" S. 231 ff.

Nichts zu vergelten gebe, und die Folgerung aus der Entwickelung und Vollendung der Menschenseele damit, daß es gar Nichts zu entwickeln und zu vollenden gebe. Allerdings hat er Recht, wenn er das für eine schwache Sittlichkeit hält, welche der Aussicht auf Lohn und Strafe bedarf; dies ist aber eine sehr alte Weisheit, und schon Antigonus von Socho hatte den Wahrspruch: „Seid nicht wie die Diener, die dem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen" (Pirke Aboth I. 3). Indeß erhält sich die Mehrzahl der Menschen nur in einzelnen Momenten auf der Höhe reinster sittlicher Anschauung, und sie sind es durch das Leben nur allzu gewohnt, für jede Arbeit, jede Anstrengung einen Lohn zu erwarten und erwarten zu dürfen, und selbst der Schriftsteller, der um der Wirkung willen sein Buch schreibt, verlangt ein angemessenes Honorar, und um so mehr, je größere Sensation zu erregen er mit seinem Buche beabsichtigt. Allein hierum handelt es sich gar nicht. Wer da läugnet, daß es im Menschenleben großes, dauerndes Weh, Leiden und Schmerzen der ergreifendsten und durchwühlendsten Art, Verluste und Trauer, Täuschungen und Bitterkeiten giebt, welche einen dunklen Schatten über alle folgenden Tage werfen, und die alles Bewußtsein der Rechtschaffenheit und Tugend nicht zu überwältigen, kaum zu mindern vermag: der läugnet eine Thatsache, eine überall und zu aller Zeit sich aufdrängende Thatsache, der hat das Verschmachten der Armuth, das Leid dauernden Siechthums, den Verlust seiner Theuersten, die Bitterkeit verfehlter oder abgeschnittener Laufbahn, das Schwinden wohlerworbenen Besitzes an Gut und Ehre, die Täuschung durch die, welche man am meisten liebte und ehrte, und so vieles Andere niemals empfunden oder mitgefühlt, der hat den Wechsel des Geschickes, auch den unverdienten, unverschuldeten, niemals erfahren, oder Augen und Herz niemals dafür offen gehabt. Diese Lehre der Stoa war immer, wo sie wieder aufgewärmt ward, entweder Heuchelei

oder Selbsttäuschung. Mit diesem erkünstelten Heroismus, mit diesem Darreichen des Steines statt des Brodes, ist für die Menschheit Nichts gethan. Es kann Einer sagen: ich glaube an keine Vergeltung, es ist Niemand da, der vergelten kann — dann hat er wenigstens Etwas gesagt. Aber zu behaupten, daß Nichts da sei, was zu vergelten wäre, sich in den fadenscheinigen Mantel hüllen, daß die Tugend selbst genug lohne, und das Unrecht selbst genug strafe, und damit sei es für den leidenden und den genießenden Menschen genug: das ist mit den Augen nicht sehen, mit den Ohren nicht hören wollen. Es giebt Stacheln in der Seele, die nicht das Laster hineingestoßen hat, und nicht die Tugend herauszureißen vermag: Wunden des Herzens, die immer bluten, niemals heilen, und die durchaus nicht das Verbrechen geschlagen hat. Eine Ausgleichung hierfür fordert in ihrem natürlichsten Drange die dürstende Seele, und das Weh hat eine einfache Logik, welche durch die Sophistik des Atheisten nicht beseitigt wird. Es ist die Forderung der sittlichen Weltordnung, eine Forderung, die der erste Mensch stellte und die der letzte stellen wird; und ohne diese sittliche Weltordnung ist alle dem Individuum gestellte Forderung der Sittlichkeit ohne feste Grundlage.

Nicht anders verhält es sich damit, daß Strauß läugnet, die Entwickelung des Menschengeistes verbliebe so bruchstückartig, so ungenügend, daß eine weitere Entfaltung, eine Vollendung zur logischen Forderung wird. Strauß meint, die Natur gebe uns hierfür gar keinen Beweis; sie lasse Millionen Blüthen und Fischeier verderben, ohne zu Früchten und Fischen zu werden. Wie? Vollendet die Natur nicht dennoch zahllose Blüthen zu Früchten? Strauß hat eben die Natur in ihrer Sparsamkeit und Vorsicht nicht begriffen. Wenn alle Blüthen an einem Baume sich zu Früchten entfalten sollten, so würde der Baum bei weitem nicht die Kraft besitzen, sie zu ordentlichen Früchten zu rei-

fen; sie würden sämmtlich verkümmern. Das kann ihm jeder Gärtner sagen. Da es aber viele Ursachen giebt, Sturm, Frost, Regen, Ungeziefer, welche zahllose Blüthen verderben müssen, so hat die Natur eine viel größere Triebkraft, Blüthen hervorzubringen, in den Baum gelegt, um wenigstens einen Theil dieser Blüthen zur Frucht zu bringen. So verhält es sich auch mit den Fischeiern. Wie aber? Sind ihm die Menschengeister Nichts als Baumblüthen und Fischeier? Stehen sie auf gleicher Stufe? Erkennt er keine Stufenleiter der Wesen an, keine immer höher entwickelten Organismen, die auch numerisch sich von den tieferstehenden abzeichnen, so daß die Zahl der Individuen kleiner wird, je höher die Entwickelung steigt? Wohin aber dies verfehlte Gleichniß aus der Natur zielt, sieht man leicht ein. Nach Strauß hat der Mensch gar keine Anlage, die er nicht während seines Lebens vollständig entwickelt und auslebt. „Wer sich nicht selbst aufbläht, sagt er, kennt auch das bescheidene Maß seiner Anlagen." Die Antwort ist leicht: der bläht sich erst recht auf, der seine Anlagen genau zu kennen vermeint; der bläht sich erst vollends auf, der vermeint, alle ihm gewordenen Anlagen genugsam entwickelt und zu dem verwendet zu haben, wozu sie ausreichen. Dies werden ihm nur Pfuscher und eingebildete Narren nachsagen; jeder ernste Mann wird sich bewußt sein, wie viel er verfehlt und vernachlässigt hat, wie viel an Intelligenz und Sittlichkeit, an Erkennen und Vermögen ihm ermangelt, wie weit er an Erreichen und Vollbringen zurückgeblieben, wie viel ihm an den höchsten und besondersten Fragen ungelöst ist. Fürwahr, Strauß, der sich so bescheiden vermeint, ist sehr unbescheiden, wenn er über die Anlagen des Menschengeistes so aburtheilt, wie etwa ein Maschinenbauer über eine Maschine. Ist nicht schon die unendliche Verschiedenheit in den Graden und Arten der Geistesentwickelung bei den Menschen ein Beweis für die unendliche Entwickelungsfähigkeit?

Giebt nicht die Natur uns ein zutreffendes Beispiel, wenn wir auf den Zustand des Embryo blicken, der ein volles, einer überraschend schnellen Entwickelung befähigtes organisches Leben führt, und außerordentliche Anlagen in sich birgt, die während dieses Embryolebens noch gar nicht zur Verwendung kommen, und von denen er keine Ahnung hätte, selbst wenn er seiner bewußt wäre — diese Lunge, die nicht athmet, dieser Magen, der nicht verdaut, dieses Auge, das nicht sieht, dieses Ohr, das nicht hört?

Und nun, wenn wir in das Wesen der Seele selbst eingehen. Strauß macht es sich sehr leicht; er docirt: die moderne Physiologie lehrt uns, daß die Thätigkeit der Seele so sehr an die Beschaffenheit des Leibes und des Gehirns gebunden sei, daß sie nach dem Untergange des Körpers nicht forterist iren könne. Dieser Schluß gleicht einem Sprunge in einen Abgrund. Wenden wir die Sache um: welche Einwirkungen erfährt der Körper von der Seele! Alle Bewegungen, mit Ausnahme einiger allgemeiner Funktionen, werden dem Körper durch die Seele vorgeschrieben, und er gehorcht dem Willen mit außerordentlicher Schnelligkeit und Ausdauer. Sobald das Bewußtsein schwindet, liegt der Körper unbeweglich, sieht das Auge, hört das Ohr nicht mehr. Schreck, Aerger, Gram, Sorge, wie beeinflussen sie den Körper und dessen Functionen, stören und zerstören sie, oft plötzlich, oft langsam. Die Existenz der Seele ist hiermit ebenso erwiesen, wie die des Körpers, und der Schluß wäre, daß der Körper ohne Seele nicht existiren kann. Aber existiren nicht zahllose Körper *ohne* Seele? Nur anders. So kann auch die Seele ohne Körper existiren, nur anders. Daß eine innigste Verbindung und Wechselwirkung im Menschen zwischen Körper und Seele besteht, das brauchte nicht erst die moderne Physiologie zu lehren, das wußte man von jeher. Diese Verbindung ist im normalen Zustande eine Harmonie; aber sie kann auch

sehr disharmonisch werden, wo der Geist will und der Körper nicht gehorcht, wo dieser fungirt, und die Seele in's Stocken gerathen ist; es giebt einen contracten Zustand für den Körper bei Gesundheit der Seele, und einen contracten Zustand der Seele bei Gesundheit des Körpers. Mit diesem Gegenbeweise wäre es also abermals Nichts, und die ganze Kraft des Beweises, die in dem Bewußtsein des Ichs, das sein Nichtsein nicht begreift, das also etwas ganz Anderes als ein bloßer „Wunsch" ist, bleibt bestehen, nur daß wir an dieser Stelle nicht weiter darauf eingehen können. Nur das wollen wir noch hinzufügen, daß Strauß und seine Gesinnungsgenossen sich doch nicht gar zu sehr auf die Hypothesen gewisser Naturforscher stützen mögen, und dadurch gerade in denselben Fehler verfallen, den sie den andern Extremen machen, nämlich gläubig auf die Worte eines Meisters zu schwören, nur daß diese sich auf das Wort der Kirche, sie selbst sich auf das Wort Karl Vogts, Büchners u. A. verlassen. Gerade auf dem Standpunkte, auf welchem Strauß steht, müßte er sagen: ich kenne das Wesen der Seele nicht; ich weiß, daß sie existirt und fungirt, aber nicht, was sie ist, und wie sie fungirt. Dann würde er auf dem Boden — nicht der Philosophie — aber doch der wahren Naturwissenschaft stehen. Zu diesem Zwecke ist der schon von uns angeführte Vortrag von Du Bois-Reymond zu empfehlen, einem der bedeutendsten Naturforscher unserer Zeit, der gerade dem Nervenleben seine ausgezeichneten Untersuchungen gewidmet hat; er sowie Helmholtz sind, nach Zöllners Urtheil, die einzigen jetzt lebenden Naturforscher, welche eine gründliche philosophische Bildung besitzen. Wir lernen aus diesem Vortrage, daß schon Materie und Kraft, auch bei Voraussetzung der vollendetsten Naturkenntniß, niemals zu begreifen, das Wesen der Materie und der Kraft niemals erklärbar sind, daß ebenso das Bewußtsein unerklärbar und bei der genauesten Kenntniß seiner

materiellen Organe unverständlich ist und sein wird. Der vorsichtige Naturforscher sagt „Bewußtsein", um nicht schon zu Seele und Geist zu greifen. Mit zwingender Ueberzeugung erweist Du Bois-Reymond, daß das Bewußtsein auch aus der vollkommensten Kenntniß seiner materiellen Bedingungen *nicht* erklärbar ist, und daß im Verstehen der Geistesthätigkeit *aus materiellen* Bedingungen die Menschheit seit 2000 Jahren, trotz aller Entdeckungen der Naturwissenschaft, keinen wesentlichen Fortschritt gemacht hat. Alle Beobachtungen der Bewegung der Hirnmolecule geben noch nicht den geringsten Anhalt, um uns den kleinsten Gedanken, die geringste Willensthätigkeit zu erklären, auch nicht *einen* Balken, um die Kluft zu überbrücken zwischen Materie und Geist.

Und solchen Erweisen eines wahrhaften, denkenden Naturforschers zur Seite kommt Herr Strauß mit der kindischen Frage: an welchem *Orte* die unsterblichen *Seelen* untergebracht werden sollen, da doch die Sterne als Weltkörper ihre eigenen Bewohner haben müssen?... In der That, die gebildete Welt steht sehr tief in den Augen dieser kritischen Helden, um sich solche Fraubasereien auftischen zu sehen — nein, nein! sie steht wirklich noch sehr tief, da sie denselben Beifall klatscht!

V.

Aber Strauß hat noch eine Frage zu beantworten. Die Frage „Sind wir noch Christen?" verneinte er entschieden. Wird er seine zweite Frage: „Haben wir — „wir" heißt immer Strauß und seine Gesinnungsgenossen — noch Religion?" ebenso entschieden verneinen? Nachdem er Alles, was die Menschheit unter Religion versteht, geläugnet hat, will es ihm doch nicht behagen, sich ohne Religion zu wissen. Wie hilft er sich aus diesem Dilemma? Er kehrt auf seinem Wege zurück; er

bemerkt, daß Schleiermacher das Wesen der Religion im Abhängigkeitsgefühle erkannt habe, welches zuerst gegen die verschiedenen Naturerscheinungen, später gegen das Eine Wesen bestand, das aller Erscheinungen Ursache sei. Feuerbach dagegen meinte, daß dieses Abhängigkeitsgefühl an sich erdrückend, vernichtend sein würde: daß daher das Wesen der Religion in dem Wunsche bestehe, die Wirkungen der uns bedrohenden Erscheinungen zu unsrem Vortheile gewandt zu sehen. Da nun Strauß diesen Wunsch als nutzlos, weil wirkungslos, ansieht, bleibt er bei dem Abhängigkeitsgefühle stehen, welches der Mensch nie los wird und seiner Meinung nach nie los werden soll. Wir wollen diese einseitige Auffassung der Religion nicht abermals widerlegen; wir haben es oben gethan, wo wir den Erkenntnißtrieb und das Verlangen nach Höherem und dem Zusammenhange mit ihm in der Natur des Menschen begründet und als ebenso starke Quellen der Religion erkannten. Von wem will sich aber nun Strauß abhängig fühlen? Seine Antwort lautet: „vom Universum, vom All." Wir wissen uns „ein Theil des Theiles," und Dies ist genug, um uns von diesem All abhängig zu fühlen. In diesem Abhängigkeitsgefühle vom All findet Strauß seine Religion.

Da fragen wir uns vor Allem: fühlen wir uns wirklich abhängig vom All? Nicht im Geringsten. Was ist denn das All? Es ist die Gesammtheit aller einzelnen Wesen, aller vorhandenen einzelnen Existenzen; das All als solches existirt nicht für uns, es ist nur in den einzelnen Wesen vorhanden, und dieser ist eine solche Unermeßlichkeit, eine solche Unbegränztheit, daß wir uns weder reell noch formell eine Vorstellung davon zu bilden vermögen. Von dieser unermeßlichen Menge einzelner Wesen stehen wir nur mit einer sehr geringen Zahl in wirklichem Zusammenhange. Was über unser Sonnensystem hinausgeht, ist zwar noch zum Theil durch Lichtstrahlen für uns erkenntlich,

aber eben nur so für uns vorhanden; ja selbst innerhalb unseres Sonnensystems wissen wir uns nur mit der Sonne, dem Monde und unsrem Erdkörper selbst im Zusammenhange, die übrigen Weltkörper sind nur Gegenstände unsrer Wißbegierde; andere Beziehungen zu ihnen haben wir nicht. Ein Abhängigkeitsgefühl existirt für uns daher nur von den drei genannten Weltkörpern, deren uns nützliche und schädliche Wirkungen wir empfinden. Sehen wir aber weiter nach, so fühlen wir Menschen uns noch von sehr vielen anderen Dingen abhängig, von allen Wesen dieser Erde, von den Menschen, mit denen wir in irgend eine Berührung kommen, von Staat und Stadt, von denen, welche unser Leben, unser Eigenthum, unsre Ehre fördern oder schädigen können, von den Mitgliedern unsrer Familie, ja von denen, die von uns abhängig sind. Denn, um es kurz zu sagen: abhängig fühlen wir uns von Dem, was angenehm oder unangenehm, nützlich oder schädlich auf uns wirken kann, aber nur von Diesem. Was hierüber hinausgeht, davon nehmen wir Notiz, das kann uns groß oder klein, schön oder häßlich sein, aber abhängig fühlen wir uns nicht davon. Was folgt hieraus? Einentheils, daß es mit dem Abhängigkeitsgefühle gegen dieses für uns unvorstellbare All Nichts ist, daß es in uns gar nicht vorhanden ist, daß es uns Strauß nur octroyiren will, um — etwas Religion zu haben — und anderntheils, daß wir uns von so vielen auf gleicher Stufe mit uns oder auch auf niedrigerer stehenden Dingen abhängig fühlen und wissen, daß dieses Abhängigkeitsgefühl an sich durchaus keine Religion sein kann. Es muß selbst in diesem Abhängigkeitsgefühle noch etwas Anderes liegen, was erst zur Religion führt, nämlich daß das, wovon wir uns abhängig fühlen, zugleich höher, besser, erhabener sein muß als wir. Nun wissen wir, daß in der Gesammtheit aller einzelnen Wesen, die wir das Universum oder das All nennen, Keines ist, was höher, besser, erhabener ist als wir selbst, und somit ist nicht allein die Religion etwas ganz An-

deres als das Abhängigkeitsgefühl, nämlich das Bewußtsein eines Höheren, Besseren, Erhabenern als wir, als auch eine Religion für die existirenden Einzelwesen im Universum, und für Dieses, als die Gesammtheit Jener, nicht möglich, weil eben das All für sich gar nicht besteht, sondern nur in allen Einzelwesen.

Strauß muß dies gefühlt haben, wenn er auch das klare Bewußtsein dieses Dilemma's in sich zurückgedrängt hat. Er sucht sich zu helfen. Er sieht in der Welt Gegensätze und Kämpfe," aber durch diese gerade den Bestand der Dinge bewirkt. Gleiches sehen wir in der Menschenwelt, und nennen es vernünftig und gut. So müssen wir auch das All vernünftig und gut nennen. So Strauß. Jedermann wird, wenn er dieser Schlußfolgerung etwas näher tritt, leicht das Oberflächliche und Willkürliche in ihr erkennen. Gegensätze und Kämpfe in der Natur — das sind keine naturwissenschaftlichen Begriffe, das sind nur Vorstellungen der menschlichen Einbildungskraft, vom Menschen auf die Natur übertragen. In der Natur findet nur ein beständiger Stoffwechsel, ein steter Wechsel der Verbindung von Atomen oder Moleculen statt, hervorgebracht durch die Wirkungen, welche die Atome oder Molecule aufeinander üben; die Atome oder Molecule gehen zusammen oder auseinander. Dies ist kein Kampf um das Dasein, denn die Atome bleiben vorhanden und bilden nur immer verschiedene Zusammensetzungen, die aber in steter Veränderung sich befinden. Der Bestand der Natur wird nicht durch Gegensätze und Kämpfe vermittelt, sondern beruht in dem Dasein von Materie und Kraft, d. h. der Atome oder Molecule und der ihnen einwohnenden Eigenschaften, die von den Naturforschern als unveränderlich angesehen werden. Gerade für das All, wie es Strauß sich vorstellt, giebt es keine Gegensätze und keine Kämpfe; es ist dem All ganz gleichgültig, welche Einzelwesen gerade durch die Zusammensetzung und die Veränderung dieser Zusammensetzung der Atome

werden und vergehen. Erkennen wir also in der Menschenwelt eine den Bestand derselben bewirkende Ordnung als vernünftig und gut an, so können wir diese Bezeichnungen gerade auf der Grundlage, auf welcher Strauß operirt, durchaus nicht auf ein „Universum oder All“ übertragen. Strauß hat sich hier von seiner Einbildungskraft einen Streich spielen lassen, die er doch sonst so sehr perhorrescirt.

Doch konnte ein Anderes Strauß nicht verborgen bleiben. Du erklärst die Welt für vernünftig und gut. Wer hat denn Vernunft und Güte in die Welt gebracht? Sind die Atome oder Molecule vernünftig und gut? Sind die ihnen einwohnenden Eigenschaften vernünftig und gut? An sich nicht, denn sonst müßten sie Bewußtsein und Sittlichkeit besitzen, ohne welche keine Vernunft und keine Güte denkbar sind. Nein, das behauptet auch Strauß nicht, sondern das All ist vernünftig und gut. Aber das All als solches, als Gesammtheit der Atome und ihrer Eigenschaften, ist nicht vernünftig und gut. Sonst müßte es ja wieder als etwas Besonderes existiren, um Bewußtsein und Sittlichkeit zu besitzen, und Strauß wäre wieder — zu Gott angelangt. Diesem einfachen Schlusse sucht er durch Sprünge zu entgehen. Er sagt: die Welt ist nicht das Werk einer Vernünftigkeit und Güte „sondern die Werkstätte des Vernünftigen und Guten.“ Dies ist leeres Wortspiel. In der Werkstätte werden Werke vollbracht, die Werke sind die Einzelwesen, welche die Welt ausmachen, also Werke des Vernünftigen und Guten, das in der Werkstätte arbeitet. Die Frage bleibt also immer: wer hat die Vernunft und das Gute, d. h. das Bewußtsein und die Sittlichkeit, die in dem All operiren? Auch der, freilich nicht mehr ungewöhnliche Sprung, daß das All Ursache und Wirkung zugleich sei, hilft Strauß nicht über die Frage hinweg, wie er sie selbst zu stellen genöthigt hat, und wir wollen daher auf diese letztere Begriffsverwirrung nicht weiter eingehen; die Naturforscher, die

von „Materie und Kraft“ sprechen, wissen Nichts von dieser Begriffsverwirrung.

Aber nun kommt für Strauß noch ein ganz anderes Dilemma. Er behauptet, das All sei vernünftig und gut. Andere Philosophen, Denker, mit denen sich Strauß als solchen nicht messen kann, sagen das Gegentheil. Schopenhauer und Hartmann sagen: die Welt ist schlecht und unvernünftig; es wäre sogar besser gewesen, wenn z. B. die Erde krystallinisch geblieben wäre. Strauß erklärt dies für falsch. Widerlegt er sie aber? Doch wohl nicht durch den sophistischen Schluß: „Der pessimistische Philosoph bemerkt nicht, wie er vor Allem auch sein eigenes, die Welt für schlecht erklärendes Denken für schlecht erklärt; ist aber ein Denken, das die Welt für schlecht erklärt, ein schlechtes Denken, so ist ja vielmehr die Welt gut.“ Es ist dies pure Sophisterei, und erinnert an die Geschichte jenes Kreters, der behauptete, alle Kreter seien Lügner, und dem man erwiederte: Dann bist auch Du ein Lügner, folglich logst Du und die Kreter sind keine Lügner; dann bist Du auch keiner, und dann sind die Kreter doch Lügner. Wenn Schopenhauer sagt: die Welt ist schlecht, und Strauß ihm antwortet: dann ist auch Dein Denken schlecht, folglich die Welt gut; so würde man folgern: dann ist auch Schopenhauers Denken gut, und folglich die Welt doch schlecht. Aber in der That verwechselt Strauß die Begriffe schlecht und unrichtig, gut und richtig. Schopenhauer sagt: die Welt ist ein Uebel; hieraus folgt, daß das Denken auch ein *Uebel* ist, und dies sagt ja Schopenhauer wie der eingefleischteste Buddhist ausdrücklich; darum kann aber das Denken Schopenhauers doch *richtig* sein, und also ein Beweis daraus, daß die Welt *kein* Uebel ist, nicht gefolgert werden. Und hier begegnet Strauß ein eigener Unfall. Je weniger Strauß also widerlegt hat, desto empörter zeigt er sich gegen die Pessimisten, und er, der es für keine Blasphemie hält, alles Religiöse zu

läugnen, ja für eine Pflicht, diese Läugnung in grellster Weise auszusprechen, er erklärt es für eine Blasphemie, daß jene Philosophen, die doch schon ihre Vorbilder im Alterthume und in, freilich aus dem Zusammenhange gerissenen Stellen des Koheleth haben, ihre Meinung aussprechen. Noch mehr, Strauß versteigt sich zu der Sentenz (S. 143): „Es erscheint uns vermessen und ruchlos von Seiten eines einzelnen Menschenwesens, sich so keck dem All, aus dem es stammt, von dem es auch das Bißchen Vernunft hat, das es mißbraucht, gegenüber zu stellen." Nun, mit demselben Rechte werden wir ihm Vermessenheit, Ruchlosigkeit, Keckheit vorwerfen können, da er, das einzelne Menschenwesen, die Gotteslehre und den Unsterblichkeitsglauben der gesammten Menschheit, aus der er doch stammt und sein Bißchen Verstandesbildung gezogen hat, so keck abläugnet. Und ein „All, von dem der Mensch die Vernunft hat"! Indeß Strauß hat mit dieser Entrüstung gegen die Pessimisten einen Zweck — man merkt die Absicht und wird verstimmt. Er sagt: Sehet, ich ertappe mich hier glücklicher Weise auf einem religiösen Gefühle; ich *ehre*, ich *liebe* das All — folglich habe ich noch Religion!

Noch einmal. Also „das All, aus dem der Mensch stammt, das ihm Vernunft giebt, das der Mensch ehrt und liebt, dem er sich mit liebendem Vertrauen ergiebt (S. 140), für das er ein Gefühl besitzt, welches empört wird, wenn ein Philosoph Etwas gegen dieses All aussagt" — wie? merkt Herr Strauß nicht, daß er sich hier ein „persönliches All" zurechtgemacht hat? Vertrauen, Liebe, Ehrfurcht, Empfindlichkeit, setzen diese nicht einen „persönlichen" Gegenstand voraus? sind sie nicht Das, was er den Menschen absprechen will, für Gott zu hegen, weil dieser dann „persönlich" gedacht sei? Strauß ist also affirmativ dahin zurückgekehrt, wovon er negativ ausgegangen ist. Und was für eine Persönlichkeit! Dieses All, d. h. diese unermeßliche

Sammlung von Atomen und ihren Eigenschaften, diese Gesammtheit unermeßlicher wechselnder Erscheinungen von Zusammensetzung und Trennung der Atome, das unsre persönlichen Gefühle, unsre Liebe, unser Vertrauen erwecken soll, selbst Vernunft und Güte besitzt — welche Monstrosität! Sollte es da nicht wirklich vernunftgemäßer sein, eine höchste Vernunft und höchste Güte anzuerkennen, welche in diese Sammlung von Atomen die Vernunft und die Güte gebracht, und sie dadurch zu einer „Werkstätte der Vernunft und Güte" erhoben hat, in welcher das Werden und Vergehen der Wesen nach vernünftigem und allgütigem Plane vor sich geht? Ist es nicht also das Dasein Gottes, welches die Vernunft und das Herz des Menschen in unmittelbarer und bewußter Erkenntniß fordern? Nein, alle diese Sophismen und Skepticismen können die Gotteslehre der Menschen nicht erschüttern und nicht ersetzen, und unwillkürlich führen sie selbst wieder zu diesem ewigen Fundamente des Menschengeistes und seiner Entwickelung zurück.

VI.

Wir sind dem Kritiker Strauß in dem ersten Theile seiner Schrift, in welchem er die Grundsäulen des, wie er sagt, alten Glaubens umzustürzen suchte und zerbrochen zu haben wähnte, Schritt vor Schritt gefolgt. Gleiches werden wir bezüglich des zweiten Theiles, in welchem er seinen „neuen Glauben" darzustellen sucht, nicht thun, theils weil wir das Wichtigste daraus bereits berührt haben, theils weil der Philosoph und Naturforscher Strauß auf sehr schwachen Füßen steht und dahinschreitet. In der That giebt er uns hier bald nur einen Auszug aus der populären Astronomie und Geologie, um sich sein „All" zu construiren, bald nur die Lesefrüchte aus den neuesten natur-

philosophischen Theorien und aus einigen anerkannten Philosophen. Wenn Strauß hiermit bei dem allgemeinen Lesepublikum Eindruck gemacht hat, so ist dies der Schärfe seiner Sprache, der Offenmüthigkeit seiner Aeußerungen, besonders aber der Keckheit seiner Behauptungen zu danken, die er, seien sie verneinend oder bejahend, als unumstößlich hinstellt, wenn ihm auch nur sehr geringe Beweise zu Gebote stehen, eine Keckheit, welche die vielen Widersprüche verdecken soll, in die er verfällt, und aus denen ihn sonst sein naturwissenschaftlicher und philosophischer Dilettantismus nicht zu retten vermag. Dies ist auch die Ursache, daß wir wenigstens einige Blicke auf den folgenden Theil werfen müssen.

Im dritten Abschnitte „Wie begreifen wir die Welt?" behauptet er im Anfang, daß sich ihm der Eine persönliche Gott in „das unpersönliche, aber Personen bildende All umgewandelt habe." Wir haben schon gesehen, daß er sich nur ein persönliches All abstrahirt hat, und was er im Weiteren darüber aussagt, bestätigt dies nur. Es erscheint ihm gleich, ob „wir das All als die Totalität der bewegten Materie oder der bewegenden Kräfte, der gesetzlichen Bewegungen oder der Bewegungsgesetze bestimmen." Diese Gleichgültigkeit ist doch im Grunde weiter Nichts, als daß er den begrifflichen Inhalt dieses Alls nicht zu bestimmen vermag, daß es ihm nur eine inhaltslose Abstraction ist. Was hat Strauß erklärt? Hat er Materie, hat er Kraft, hat er Bewegung, hat er Gesetz erklärt? Woher, fragen wir, die Bewegung? woher das Gesetz? Mit Wortspielen erklärt und erweist man Nichts. Er, welcher der religiösen Lehre vorwirft, sie erkläre Nichts — was hat er erklärt? Er fühlt dies selbst; er sucht nach einer Erklärung, aber findet sie nicht. Er verwirft die „blinde Naturkraft", verwirft das „unbewußte Absolute" (von Hartmanns); er muß dies, denn ihm ist ja das All ein Vernünftiges und Gütiges, hat Vernunft und Zweck; freilich

wo und woher hat diese Gesammtheit bewegter Atome, die als Gesammtheit nur in der Abstraction besteht, Vernunft und Zweck?

Wir lassen Herrn Strauß seinen Excurs vom Aether durch die Sonnensysteme zum Erdball, und durch dessen Schichten und Lagerungen ruhig machen. Wir nehmen nur eine kurze Rast, wenn er zu den belebten Erdwesen gelangt. Er huldigt hier ganz der Darwinschen Theorie, die er freilich seinerseits nicht bereichern konnte. Bekanntlich ist für Darwin die Beschaffenheit der Thiere ohne Vernunft, ohne Zweck, ohne Gesetz. Die Formen und alles Thun der Thiere sind entstanden aus dem Bedürfniß, dem Verlangen nach der Befriedigung derselben, und dem Ringen nach dieser Befriedigung. Die Formen sind ererbt nach unendlich langer Entwickelung, das Thun, die Instincte und Kunsttriebe ererbte Gewohnheiten. Alles war Molluske; der eine Theil derselben ist durch Trägheit Molluske geblieben, der andere Theil hat so lange sich bewegt und gezappelt, bis er kriechen, laufen, fliegen oder schwimmen gelernt und sich hierzu Füße, Flügel oder Flossen herausgebildet hat; die kurzen oder langen Beine, der kurze oder lange Schnabel, der kleine oder große Flügel und all Dergleichen sind so entstanden; nicht das Auge wurde *für* das Licht gebildet, sondern *durch* das Licht; wer seine Augen oft öffnete, bekam Luchsaugen, wer sie geschlossen hielt, Maulwurfsaugen. Wir wollen das Bild nicht weiter führen, müssen aber doch Herrn Strauß fragen: Er, der im ganzen All nur Gesetz, gesetzliche Kraft, gesetzliche Bewegung, Vernunft, Zweck erkennt, wie will er nun erklären, daß in der organischen Natur alles Gesetz aufhört, alle Vernunft verloren gegangen ist, und aller Zweck sich in Zufall verwandelt? Diesen Widerspruch mag er lösen, wenn er kann. Weiterhin fragen wir: wie kam denn das Bedürfniß in die Molluske, und wiederum die Befähigung, aus sich die Werkzeuge der Befriedigung herauszubilden? Bringt

diese Hypothese auch nur die schwächste Erklärung für die Erscheinungen in ihrem Wesen herbei?

Trotzdem schlägt Strauß die „Thierseelen" sehr hoch an, wenn sie ihm auch nur „ererbte Gewohnheiten" sind, und erklärt alle Naturforscher, welche irgendeinen Unterschied zwischen Thier und Mensch anerkennen, für „altgläubig." Glücklicher Weise werden diese in der Wissenschaft bedeutendsten Geister so geringen Werth auf die Straußsche Neugläubigkeit legen, daß sie sich wenig darum kümmern mögen, wie Strauß sie benenne. Wenn er, nebenbei gesagt, den Dualismus dem Christenthume zuschreibt, so irrt er; stärker als in der bekannten Stelle Kohelets: „Der Staub kehret zur Erde zurück, von der er genommen, der Geist aber kehret zu Gott zurück, der ihn gegeben", kann er doch wohl nicht ausgedrückt werden. Also: für Strauß besteht kein Unterschied zwischen Thierseele und Menschengeist; mit Voltaire sieht er im Letzteren nur ein „Mehr" als in der Thierseele, aber nicht ein Anderes. Wie? hat er nicht eben erklärt (S. 114), was die Thiere thun, sieht aus, als wenn es einen Zweck hätte, also aus einer Intelligenz entspränge, wäre aber gar nicht so, nur ererbte Gewohnheit? Und jetzt — die Gewohnheiten der Ameise, die Erzählungen von Hunden, Pferden, Elephanten, deren doch so viele seien, sind ihm genügender Beweis. Voltaire in seinem Humor hält dieses „Mehr" sogar für sehr unbedeutend, Strauß im Ernste für bedeutend. Wie? Eine Symphonie von Beethoven, ein Requiem von Mozart sollen also nichts Anderes, nur ein Mehr als die ererbte Gewohnheit in der Melodie eines Canarienvogels, in den Trillern einer Nachtigall sein? die Berechnungen eines Laplace, die Combinationen eines Newton nur ein Mehr als die Verstandesthätigkeit eines Pferdes, die Abstractionen eines Kant nur ein Mehr als die Vernunft eines Esels sein? Und der Erbauer des Parthenon, der des St.-Peter, der Meißler des olympischen

Zeus u. s. w. soll keine anderen Eigenschaften besitzen als die Biene, die seit Jahrtausenden dieselbe Zelle klebt? Die Sprache des Menschen soll nur ein Mehr, nichts Anderes als das Blöken des Rindes, das unwillkürliche und unbewußte Hinausstoßen einer Luftmenge durch die anererbte Oeffnung sein? Das kann doch wohl nur die roheste Psychologie sagen! Das Selbstbewußtsein, die vergleichende Combination, die schöpferische Idee, die abstrahirende und kritische Vernunft, die Berechnung für Zweck und Absicht im Ganzen und in den kleinsten Theilen, sie haben keine Verbindung mit den aus dem Bedürfniß errungenen „ererbten Gewohnheiten" der Thiere, sie sind nicht blos ein Mehr, sie sind ein Anderes als Das, was wir in den Thieren Seele nennen. Fürwahr, es gehört ein blödes Auge dazu, um einen Blick über die Schöpfungen und Geistesarbeiten der Menschheit nach allen Richtungen hin zu werfen, und doch mit Strauß und Karl Vogt zu behaupten, es gäbe keine einzige Thatsache für die Existenz der Seele. Was diese Herren immer wieder von dem Gebundensein der Seele an die körperlichen Organe sagen, haben wir bereits widerlegt. Die körperlichen Organe sind ebenso abhängig von der Seele, und die größte Thätigkeit der Letzteren in Gedanken und Gefühlen geht mit viel größerer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vor sich, als die körperlichen Functionen in Unabhängigkeit von der Seele; die Seele ist bei Weitem mehr das bewegende Moment für körperliche Thätigkeiten, und zwar aus sich selbst heraus, als die Wirksamkeit der körperlichen Organe auf die Seele. Man mag sagen, was man wolle, zwischen der physicalischen Natur des Körpers und dem psychischen Wesen der Seele, zwischen der raumausfüllenden Materie und dem unräumlichen Denken, ist eine unermeßliche Verschiedenheit, ein Gegensatz, der zwar eine innigste Verbindung zuläßt, niemals aber eine Identificirung.

Die sorgfältigere und genauere Erforschung dieser Verbindung, dieser Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele, zwischen Materie und Geist, haben die Verirrung der Forscher herbeigeführt, die aber ebenso wenig vor dem gesunden Menschenverstande, wie vor der strengen Wissenschaft von Dauer sein kann. Es ist nicht das erste Mal, daß die Menschheit zu dem „alten Glauben", welchen nicht eine Kirche, sondern die Jahrtausende des Menschengeschlechtes lehren, zurückkehrt, nachdem sie ihn durch eine „neue" Verirrung geklärt und befestigt hat. Etwas davon hat Strauß empfunden, denn er giebt (S. 207) zu, daß er von diesen Dingen Nichts verstehe, und hofft, daß „Andere kommen werden, die sie verstehen."

Strauß schließt, indem er über den Zweck sich ausspricht. Auch hier verfällt er einem Widerspruche, den er selbst constatirt. Den Zweck jedes Einzelwesens muß er nach der Darwinschen Theorie in „immer höheren Manifestationen" finden, während das Universum davon Nichts hat, sondern immer ist, wie es ist. Dann liegt aber der Zweck aller Dinge über sie hinaus, während der Zweck des Alls in sich selbst liegt. Dies setzt eine Verschiedenheit zwischen allen Dingen und dem All, die doch, da das All für Strauß nichts Anderes ist, als die Gesammtheit aller Dinge, als gegensätzlich für ihn stehen bleibt. In jedem Augenblicke soll jedes Ding vollständig sein, und doch etwas Höheres wollen und danach streben, und alle Dinge zusammen wieder vollständig sein, und Nichts über sich wollen. Das ist doch voller Widerspruch und reine Willkür! Strauß, der die Religion nur im Abhängigkeitsgefühle bestehen lassen, also den Trieb nach Höherem, nach Erkenntniß und Befriedigung der inneren Sehnsucht im Menschen nicht anerkennen wollte, muß schließlich das Bedürfniß und Verlangen nach Höherem allen Wesen zuschreiben, und wiederum als Ziel derselben die Nutzlosigkeit dieses

Strebens hinstellen, welchem doch immer nur der Untergang und nichts als der Untergang bevorstehe!

So zeigt uns Strauß, wie Klarheit und Schärfe auf der Oberfläche mit vollständiger Begriffsverwirrung in der Tiefe sich vereinigen läßt. Man kann sich leicht vorstellen, wie dieser wirre Begriff von der „Idee des Universums" für Moral und Politik nur eine schwächliche und schwankende Unterlage giebt, was denn auch aus dem vierten Abschnitte der vorliegenden Schrift von verschiedenen Seiten her, namentlich von der Tagespresse, genügend nachgewiesen worden ist. Nebenbei bemerkt, Strauß erweist sich hier sehr conservativ.

Es zeigt sich hier abermals, welche weite Kluft zwischen dem Pan- und Atheismus einerseits und einer wohlbegründeten Moral andrerseits vorhanden ist, eine Kluft, die mit möglichsten Syllogismen nicht zu überbrücken ist. Die moralischen Forderungen werden auch dort an den Menschen gestellt, aber mit welchem Rechte an den der Seele beraubten, dem Staube angehörigen und Gottes entbehrenden Menschen? Eine gekünstelte Leiter von Schlüssen aus entlehnten und verkümmerten Grundsätzen giebt nur Stufen, denen sich Niemand anvertrauen kann: die Sprossen zerbrechen unter den Füßen, die sich darauf stellen. So in Strauß' viertem Abschnitt. Wenn es gefordert wird, wollen wir es erweisen.

Schließen wir, indem wir versuchen, noch einen allgemeinen Gesichtspunkt für das Werk von Strauß zu eröffnen. Strauß nennt seine Ansichten „den neuen Glauben". Aber sie sind nichts Neues; sie sind nur die jüngste Manifestation einer sehr alten Geistesrichtung. Die Anschauungen über die Welt bewegten sich stets in zwei Strömungen. Die Eine ging von der Außenwelt aus, suchte nach einer Vorstellung vom Universum, stieg von diesem durch die Sternen- und Sonnenwelt zur Erde,

durchschritt die Gattungen der Erdgeschöpfe, und kam so zum Menschen, den sie von dort aus zu begreifen suchte. Alte Religionen, wie der Buddhismus, und alte Philosopheme, von den ersten ionischen Philosophen an, gingen diesen Weg. Die andere Strömung war die entgegengesetzte; sie ging von der Betrachtung des Menschen aus, und suchte von dieser her die Welt in ihren nächsten und immer weiteren Kreisen zu begreifen. Andere Religionen, wie das Judenthum, und andere Philosopheme, von Sokrates und Plato an, gingen den letzteren Weg. Es kommt nun nicht auf die ostensible Methode an, welche gerade in den Schriftwerken befolgt ward; auch die Mannichfaltigkeit der Resultate in ihren Nuancirungen macht hierbei Nichts aus. Zu Grunde liegt immer die eine oder die andere dieser beiden Richtungen. Auch das Ziel Beider läßt sich sicher erkennen. Die Eine, welche von der Außenwelt zum Menschen kommt, endigt immer im Materialismus und in der Läugnung des Geistes; die andere erkennt außer der körperlichen eine geistige Existenz, außer der Körperwelt eine Geisteswelt an, und führt — zu Gott. Unsern Lesern kann es nicht zweifelhaft sein, welcher Richtung Strauß gefolgt ist. Aber wie er sich auch sträubt, er vermag sich von der anderen nicht frei zu halten. Seine „Idee des Universums", seine „Vernunft und Güte des All", sind Vorstellungen, welche er mit hinübergenommen hat, und die ihm als ein guter Rest der Dogmatik schließlich Alles verwirren. Strauß ist nicht neu und längst überholt. Vergebens klammert er sich an Kant: Voltaire und Karl Vogt haben ihn erfaßt und ziehen ihn sich nach; vergebens schrecken ihn Schopenhauer und von Hartmann ab: daß er sich ihnen nicht ergiebt, fällt ihm zur Schwäche aus. Nur seine eigenthümlichen stilistischen Vorzüge, nur weil er mit Offenmüthigkeit und Gewandtheit die Gährung, welche

gegenwärtig vorhanden ist, zum Ausdruck bringt, und zwar für die sogenannte gebildete Welt verständlich macht, verschafft ihm eine augenblickliche Geltung. Wir nennen sie augenblicklich, weil sein Werk auf keiner gründlichen Forschung beruht und der wissenschaftlichen Vertiefung entbehrt. Er zeichnet vielmehr nur zeitweise Geisteszustände, und gegen diese haben wir die Abwehr versucht.